AN INTRODUCTION TO POLITICAL PHILOSOPHY



牛津大学哲学通识课

政治哲学

[英]乔纳森·沃尔夫 著 | 毛兴贵 译

Jonathan Wolff

中信出版集团

版权信息

书名:政治哲学

作者:[英]乔纳森·沃尔夫

译者:毛兴贵

ISBN:9787521704419

中信出版集团制作发行

献给

献给伊莱恩（Elaine）与马克斯（Max）

中译本序

乔纳森·沃尔夫

非常高兴有机会为《政治哲学》（第三版）（*An Introduction to Political Philosophy*）新的中译本写序。本书第一版的写作始于我儿子出生后不久，现在他已经26岁了。他在中国过了6岁生日，当时他和我妻子陪我到北京参加一个暑期学校的教学活动。他现在依然对自己那次生日和中国之旅怀着美好的记忆，我也和他一样，而且从那以后我还去过中国好几次。

看到不断有中国人对这本书的观点感兴趣，我深感欣慰。在中国，对西方哲学的兴趣与日俱增；而在西方，对中国哲学的研究也持续升温。显而易见，中国和西方的哲学传统，尤其是政治哲学传统非常不一样，而这意味着双方都有很多可以学习之处，可喜的是，我们现在正在相互学习。我总是很享受我的中国之旅，也很享受与中国学者讨论政治哲学。我希望这本书的出版能让这些愉快的体验继续下去。

我要借此机会感谢毛兴贵为这本书的出版所付出的努力，他在翻译过程中经常和我一起讨论，以确保自己正确地理解了原文。遗憾的是，我无法阅读中译本，不过我对他的译文充满信心。作品哪怕只在自己的国家里被人读到，都是一件乐事。我真的非常感谢其他国家的读者和教师，他们努力地研究各种他们或许并不熟悉的观念。看到这本书出版新的中译本，这于我是莫大的荣幸！

于牛津

2019年2月6日

第三版前言

在本书修订版前言中我写道："出版十年后，大多数就算还有用的书至少也需要认真清理一下。"又一个十年过去了，这次似乎既需要认真清理，又需要进一步更新阅读书目。前五章做了少量修改，改变了某些在我看来含糊不清或略显冗长的措辞，更新了一些例子，把"本世纪"改为"上个世纪"，并根据近些年来我收到的评论做了少量增补或澄清。对于那些已经绝版的主要文献，我在出版信息中也用新的版本替换了；而对于卢梭的文献，这还意味着使用了更新的、更少诗意的（这一点令人遗憾）译本。不过，对最后一章的修改最为重大。这一章以前叫"个人主义、正义与女性主义"，现在叫"每个人的正义？每个地方的正义？"（对于新的这一章，评论人之一给了我一个很好的建议，所以我故意用了问号。）在本书第一版出版以来的二十年里，很多问题已经从政治哲学的边缘地带进入了其中心，比如种族正义、性取向、身心障碍、多元文化主义、全球正义、移民与气候变化。关于性别正义的问题还没有消失，因此，我之前关于这一主题的讨论有很大一部分都保留了，不过现在，它只是这一章所讨论的几个问题之一。为此要付出的代价就是，与之前的版本相比，只能用更少的篇幅来处理自由主义的个人主义所面临的批评，不过关于这个问题，有少量材料放到第四章关于社群主义的讨论那里去了，有一小节仍然保留在第六章。这样，第六章的内容就是要简要介绍当代政治哲学家投入越来越多的时间，也越来越关注的问题。而这些问题属于当今世界所面临的最为紧迫的问题，这并非偶然。

在准备本书第三版时，我从五名评审人的报告中受益匪浅，他们既对本书提出了修改意见，又对书稿的最后一章做出了一些回应。我要感谢马克·加尼特（Mark Garnett）、詹姆斯·汉普希尔（James

Hampshire）、大卫·麦克诺顿（David McNaughton）、拉伊诺·斯韦勒·马尔内斯（Raino Sverre Malnes）以及克里斯蒂安·舍梅尔（Christian Schemmel）的鼎力相助。

伊莱恩·柯林斯（Elaine Collins）再一次通过对书稿的敏锐评论极大地帮助了我。我还想对牛津大学出版社的萨拉·艾尔斯（Sarah Iles）和菲奥娜·巴里（Fiona Barry）表示谢意，她们帮助本书顺利出版。但最重要的是，我要感谢那些像二十年前的读者一样对这本书感兴趣的教师、学生和其他读者。

修订版前言

出版十年后，大多数就算还有用的书至少也需要认真清理一下。重读这本书的时候，我发现有很多地方可以修改。然而，一番纠结后，我决定不做大的修改，因此，它基本上还是同一本书，熟悉第一版的读者可以发现这一点。第一次出版时，这本书似乎满足了一种对导论性教材的需求，人们需要一部导论性的教材来表明，通过某种方式，我们可以利用伟大政治哲学家们的著作来阐明今天仍然支配着政治哲学的很多问题。事实证明，这本书颇受全世界各个层次的教师和学生乃至“普通读者”的欢迎。如果要重新写一本教材，我肯定会写得不一样，但是我确实不想冒险去破坏任何使这本书成为有用之作的内容，因此我经受住了诱惑，没有做大的修改。不过，延伸阅读指南已经严重过时了。自1996年以来，有各种各样有用的出版物都值得收录进去，因此我对它做了更新。

我也对正文做了一些小的改动和更正，不过只有一处比较重要。该书出版不久之后，我的同事鲍勃·海内曼（Bob Heinaman）就指出，我在某种程度上误解了柏拉图的“航海”比喻，不过他又友善地叫我放心，说这一误解并不影响我的论证。现在我已经更正了这一错误，我要感谢鲍勃，也要对基于这一误解来写论文和评论文章的人表示歉意。

第一版前言

在这本书中，我的目的在于让读者理解政治哲学的核心问题，理解政治哲学史上解决这些问题的最有趣的尝试。在此过程中，我通过一系列相关的问题来探究这个学科，并在政治哲学的宝库中寻找答案和方法。我并不试图系统描述当代的争论，也不打算提供一部全面且学术性很强的政治哲学史著作。我往往跳过几个世纪（有时甚至是上千年）去探究在最重要——或者说我认为最重要——的问题上最发人深思的那些著作。

有的人不会赞成我对核心问题的选择，不会赞成我对这些问题之间关系的看法，以及我对需要加以认真对待的思想家的选择。这并不是坏事情。我最不想做的事情就是给人一种错觉，好像这个学科已经完成或成形了，甚至可以概括得非常简单。太多的导论性著作都给人一种印象：所研究的领域是由教条创立的，所谓的理解就是掌握指南或规则手册。我试图避免这种过度简化。

这本书的每一章都阐明一个源自上一章的主题，但是我也希望任何一章都可以作为独立的部分来阅读，作为一个特定问题的导论来阅读。读者经常会觉得，读任何一本书，他们事实上都有一种道德义务从头开始一页一页地读（我的祖母过去常常说，希特勒读书总是先读最后一页）。就本书而言，读者可以跟着自己的兴趣走。

大部分材料都是我在伦敦大学学院和伯贝克学院讲课的讲稿，也有参加“伦敦院际讲座项目”时的讲稿。我收到了很多有益的反馈和批评。实际上，对于如此短小的一本书而言，我获得的帮助和建议实在是太多了。很多人要么和我一起讨论过本书的部分章节，要么对整本书稿或部

分书稿（有时是针对多个版本）做出过评论。他们包括保罗·阿什维（Paul Ashwin）、理查德·贝拉米（Richard Bellamy）、艾伦·卡特（Alan Carter）、伊莱恩·柯林斯、伊西·科顿（Issi Cotton）、弗吉尼娅·考克斯（Virginia Cox）、蒂姆·克兰（Tim Crane）、布拉德·胡克（Brad Hooker）、阿勒雅·坎（Alya Khan）、达德利·诺尔斯（Dudley Knowles）、安娜贝勒·勒韦（Annabelle Lever）、韦罗妮克·芒兹·达德（Veronique Muñnoz Dardé）、迈克·马丁（Mike Martin）、露西·欧布里安（Lucy O'Brien）、萨拉·里士满（Sarah Richmond）、迈克·罗森（Mike Rosen）、迈克·塞沃德（Mike Saward）、马里奥·斯坎内拉（Mario Scannella）、拉杰·塞加尔（Raj Sehgal）、约翰·斯科若夫斯基（John Skorupski）、菲利普·施梅尔特（Philip Smelt）、鲍勃·斯特恩（Bob Stern）和尼格尔·沃伯顿（Negel Warburton）。我要对他们所有人深表谢意。

导论

一个对政治没有兴趣的人，我们并不说他是一个只关心自己事务的人，而是说他根本就没有事务。注

有人说，政治哲学只有两个问题：谁得到什么？谁有发言权？这种说法并不完全正确，但也没有太大问题，完全可以作为一个有用的出发点。第一个问题涉及物质性益品（goods）的分配以及权利和自由的分配。人们拥有财产的根据应该是什么？他们应该享有何种权利与自由？第二个问题涉及另一种益品即政治权力的分配。洛克将政治权力界定为"一种制定法律的权利，这些法律可以规定死刑，从而也可以规定所有更轻的惩罚"。注或许这个定义走得太远了，超出了我们的需要，但是我们可以从中看到问题的关键所在。政治权力包括命令他人的权利，以及对他人施加惩罚（如果他们不服从的话）的权利。应该由谁来掌握这种权力呢？

一旦我们反思这些问题，困惑就出现了。是否有很好的理由来说明，为什么一个人应该比另一个人拥有更多的财产？对我的自由是否存在正当的限制？政治权力与经济上的成功应该是何种关系？在有的国家，很少人能够掌握政治权力，除非他们已经很富裕。而在有的国家，那些取得了政治权力的人很快就富裕起来了。但是，拥有财富与享有政治权力之间是否应该存在某种联系呢？

政治权力本身就够让人困惑不解的了。一个对我拥有合法政治权力的人有权利强迫我做各种各样的事情。但是，如果另外一个人要主张对我有这种权利，他又如何证成自己的主张呢？由别人吩咐我去做这做那，这似乎很难接受，更糟糕的是，他们还认为要是我不服从，他们就

有权利惩罚我。当然，这个问题还有另外一个方面。也许我还应该考虑一下，如果其他人不受法律和惩罚的威胁约束，他们可能会如何行动。也许，对于政治权力的存在，终究还是有一些道理可讲的。似乎我们既可以认同无政府主义者对个人自主性（autonomy）的吁求，又可以认同威权主义者对国家权力的主张。

因此，政治哲学家的任务之一就在于确定自主性与权威之间恰当的平衡，或者换句话说，确定政治权力的恰当范围与分配。这个例子也说明了政治哲学的独特之处。政治哲学是一门规范性学科，意思就是说，它试图建立规范（规则或理想的标准）。我们可以对比一下规范性与描述性。描述性研究试图弄清楚事情是怎样的。规范性研究试图发现事情应该是怎样的：什么是正确的、正义的或道德上对的。研究政治学的时候，既可以从描述性立场出发，也可以从规范性立场出发。

一般而言，政治科学家、社会学家与历史学家从事描述性政治研究。因此，比如说，有的政治科学家会问与社会中益品的实际分配有关的问题。在美国，谁掌握着财富？在欧盟，谁掌握着权力？像我们这样的政治哲学家也有很好的理由对这些问题感兴趣，但是政治哲学家的主要关注点在其他地方：应该用什么规则或原则来确定我们如何在一起生活？这个问题包括了如何分配财产、权力、权利与自由。政治哲学家要追问的不是“财产是如何分配的”，而是“什么样的财产分配是正义的或公平的”；不是“人们享有何种权利与自由”，而是“人们应该享有何种权利与自由”。应该用何种理想的标准或规范来确定益品在社会中的分配？

不过，规范性研究与描述性研究之间的界限并不像看上去的那么明确。我们再来看看“谁掌握着财富”这个问题。我们为什么对这个描述性问题感兴趣？我们之所以感兴趣，主要是因为财富的分配关系到与正义有关的规范性问题。（对比一下这个问题：“谁掌握着绳子？”绳子占有方面的不平等在政治上几乎无法引起人们的关注。）

而且，关于人类行为的种种问题通常既涉及描述性，又涉及规范性。比如，一个社会学家如果试图解释为什么人们一般都服从法律，他有可能在某种程度上诉诸一个事实，即很多人相信他们应该服从。同样，关于人类行为的事实性问题也关系到规范性问题。比如，要是对人类的行为与动机一无所知，提出一套关于正义社会的理论就没有任何意义。例如，关于人们利他的能力（或没有利他能力），有的正义理论可能会做出一些不切实际的假定。简而言之，研究事情是怎样的将有助于解释事情能够怎样，而研究事情能够怎样对于评价事情应该怎样来说是不可或缺的。

但是我们如何才能回答事情应该怎样的问题呢？大致上说，我们知道如何回答纯粹的描述性问题：我们走上前去看看就行了。这并不是说政治科学或历史学很简单，因为它们通常涉及非常微妙和充满细节的工作。但是原则上，我们确实认为我们知道如何才能找到想要的信息，即便我们经常找不到。但是要想弄清楚事情应该是怎样的，我们能做些什么呢？我们向哪里看呢？

令人不安的是，对这些问题很难给出回答。不过尽管如此，许多哲学家都试图解决这些规范性的政治问题，而且他们从来不会无话可说。在本书中，我们将审视某些最为重要的回答，我们将会看到，大体上说，哲学家就政治进行推理与他们处理其他哲学问题时的方式是一样的。他们做出区分，审视命题是否自相矛盾，或者两个或更多的命题在逻辑上是否一致。他们试图表明，令人吃惊的命题可以从更为显而易见的命题中推导出来。总之，他们提出论证。

哲学家有很好的理由就政治展开论证。与哲学的其他很多领域不同，在政治哲学中，并不存在躲藏之处。在哲学上，不可知论（恩格斯说：“英国人把他们的‘无知’一词翻译为希腊语，称之为‘不可知论’。”[注]）通常是一种值得尊敬的立场。对于我们是否拥有自由意志的问题，也许我找不到一个令人满意的立场，因此我不信奉任何观点。在更宽广

的背景下，这几乎不重要。但是在政治哲学中，不可知论是自我挫败的。如果一个社会没有官方政策来解决自由意志问题，这也许并不重要，但是在每一个社会，总是有某个人（或者不是一个人）掌握着政治权力，财产也是以这种或那种方式分配的。当然，任何一个人对社会决策的影响有可能都微乎其微。但是潜在地说，我们所有人都有一定的发言权，就算不是通过投票来发言，也可以通过争论与讨论来让别人知道我们的观点，无论是在公共场合，还是以某种“地下”的方式。那些宁愿不参与的人会发现，他们的政治决定由别人为他们做了，不管他们是否喜欢别人为他们做决定。实际上，什么也不说或者什么也不做就是认可现状，无论现状多么令人反感。

在本书中，我们将提出并讨论政治哲学的主要问题，审视从古希腊至今一些最具影响力的回答。每一章处理一个具体的问题或争论。自然而然的起点就是政治权力，即发号施令的权利。为什么有的人有权利颁布法律来规制其他人的行为？假定没有谁有这样一种权利，生活会是什么样子呢？这就是第一章所要探讨的问题：在一种没有政府的“自然状态”下会发生什么？生活会不可忍受吗？抑或相对于现在的状况来说将是一种改善？

假定我们承认，有政府的生活比自然状态下的生活更可取。由此我们就有道德义务按照国家所命令的去做吗？或者，还有其他方式可以证成国家吗？这便是政治义务问题，对此，我们将在第二章讨论。

如果我们有了国家，又应该如何组织它呢？它应该是民主的吗？说一个国家是民主的，这究竟是什么意思？是否有理由喜欢人民的统治超过喜欢专家（专家或许是一个仁慈的独裁者）的统治呢？这些是我们要在第三章探讨的问题。

国家应该有多少权力？或者说，从另一个角度来看，公民应该享有多少自由？第四章要考虑一种理论，这种理论认为，为了避免“多数人的暴政”，我们希望有多少行动自由，就应该给我们多少行动自由，只

要我们不伤害别人就行。

如果公民要有自由，这是否应该包括以他们认为合适的任何方式获取和处置财产的自由呢？或者，是否能够以自由或正义的名义对经济活动施加正当的限制呢？这是第五章的话题，即分配正义。

这五章构成了本书的主要内容，它们带我们浏览了一些受到持续关注的话题：自然状态、国家、民主、自由与财产。最后一章简要地考察了最近几十年受到更多关注的几个问题，比如性别、种族、身心障碍、性取向、移民入境、全球正义及对子孙后代的正义等问题。到此为止，考察了2500多年的思想史后，我们有了一种后见之明，在此基础上，我们或许已经对导论中提出的那个问题，即如何研究政治哲学有了某种答案，尽管回答得还不令人满意。对于这个问题，就像对于这里所讨论的所有问题一样，我的目的不在于把一种意见强加于你；我只是希望提供一些有助于形成你自己观点的材料。当然，也有可能你读了这本书之后，仍然和以前一样迷惑。但是，从稀里糊涂的无知到见多识广后的困惑，这一过程中所取得的进步我们一定不要低估。

---

1. Pericles’funeral oration,in Thucydides,The Peloponnesian War (431 BCE),London:1973,p.147.（在本书的英文版中，文献性注释皆放在了正文中，有些引文的文献信息以及说明性的注释放在了书后的“延伸阅读指南”中。为了方便阅读，中译本将所有注释改为脚注，如果正文中的引文所对应的文献信息出现在了“延伸阅读指南”里，我也将它改为了脚注，并在“延伸阅读指南”中将相应的文献信息删除了。——译者注）

2. John Locke,Second Treatise of Civil Government,ed.Peter Lasslett (1689),student edn.,Cambridge:Cambridge University Press,1988,s.3,p.268.（中译本见约翰·洛克：《政府论》，下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1996年，第4页。本书引文的翻译大多参照了现有中译本，但一般会对译文略有改动，下文不再一一说明。——译者注）

3. 恩格斯这句话的中译为：“在他一无所知的领域，他就把他的无知翻译成为希腊文，称之为不可知论。”见《马克思恩格斯文集》（第三卷），人民出版社，2009年，第508页。“不可知论”（agnosticism）这个词来自希腊语a（没有）和gnosis（认识），该词最早在1869年由英国的托马斯·亨利·赫胥黎所造，用于描述他的哲学。——译者注

第一章 自然状态

引言

“我本以为一群英国孩子——你们都是英国人吧，是不是？——应该比刚才那样玩得更好——我是说——”

“起初是玩得很好，”拉尔夫说，“可后来——”

他停顿下来。

“后来我们一起——”

军官鼓励地点点头。

“我知道了。弄得更像真的一样，像珊瑚岛那样。”注

巴兰坦（R.M.Ballantyne）的《珊瑚岛》（1858）讲的是三个英国男孩儿被困在一个荒岛上的故事。凭借勇敢、智慧与合作，他们击退了海盗和土著野人，在南太平洋享受着田园诗般的生活。威廉·戈尔丁（William Golding）小说中的人物也来到了一个物产丰富的珊瑚岛上，但是很快，他们先是陷入了争吵，然后又陷入了孤注一掷的部落战争。对于我们的第一个问题“一种‘自然’状态下的生活会是怎样的？”，巴兰坦和戈尔丁在讲述他们的故事时暗示了截然不同的图景。

为什么要问这个问题？它与政治哲学有何相关性？我们生活在一个由政治机构组成的世界里：中央政府、地方政府、警察和法庭。我们把这一点看作是理所当然的。这些机构分配并执行政治权力。它们把人们安排在一些负有职责的职位上，这些人因此声称有权利命令我们以种种方式行动。如果我们不服从而又被发现了，我们就会遭受惩罚。在一定程度上，我们每个人的生活都受到别人的决定的控制和安排。对我们生

活的这种干涉似乎让人无法容忍。但是不这样又能怎样呢？

思考国家的一个自然而然的起点就是追问：要是没有国家会怎样？要想理解为什么我们会拥有某物，通常情况下，一个很好的策略就是考虑没有它会怎样。当然，我们基本上不能仅仅为了弄清楚没有国家的生活会是怎样的就取消国家，因此实际上，我们最好的办法就是进行一场思想实验。我们设想一种“自然状态”，在这种状态下，不存在国家，没有人拥有政治权力。然后，我们尝试着判定生活在这些条件下会是怎样的。通过这种方式，我们就能够对没有国家的生活形成一种看法。我希望这将有助于我们看到究竟为什么我们会有国家。也许我们就会理解如何证成国家，以及如果国家得到了证成，它又应该采取何种形式。

真的存在过自然状态吗？很多哲学家似乎不愿意回答这个问题。比如，卢梭（1712—1778）就认为，从自然状态过渡到“政治社会”（civil society，一个由正式的国家统治的社会）需要很长的时间，以至于如果认为现代社会是以这种方式出现的，无异于亵渎神灵。他主张，这一转变过程所需要的时间比《圣经》所记载的世界存在的时间还要长。然而另一方面，卢梭也相信，在他那个时代有生活在自然状态下的人的实例。而洛克（1632—1704）则认为，17世纪在美洲生活的很多群体都处在自然状态下。

但是即便从未有过自然状态，我们也仍然可以考虑这样一个问题：假如没有国家，会是什么样子？霍布斯（1588—1679）对英国内战深感忧虑，他认为他看到了自己的国家陷入自然状态。在《利维坦》（1651）中，霍布斯描绘了自然状态是何等令人反感，他希望说服他的读者相信政府带来的好处。因此，就本章的目的而言，我们不需要花太多的时间来讨论人类事实上是否曾经生活在自然状态下这个问题。我们所需要的就是论证这是有可能的。

这是有可能的吗？有人主张，不仅人类始终生活在国家统治下，而且这也是他们唯一可能的生活方式。根据这个观点，国家自然而然就存

在，也就是说，它对人类来说是自然而然的。这个观点经常与古希腊哲学家亚里士多德（公元前384—前322）联系在一起。如果我们生活在一个没有国家的社会中，也许我们就不会成为人类。或许我们会成为一种更低等的动物。人类存在，国家也就存在。如果真是这样，那么关于自然状态的猜想就是多余的。

作为回应，有些理论家声称，我们有大量的证据表明，人类没有国家也能生活，这样的主张对于无政府主义者提出的论点来说是至关重要的（在本章后面部分我们将回到相关问题上来）。但是，即便人类的生活实际上无时无刻没有国家，也很难明白如何才能证明，没有国家的生活是绝对不可能的。因此，为了试图弄清楚为什么我们有国家，我们将假定人类可能会发现自己身处一个没有国家的世界。那样一个世界会是怎样的呢？

---

1. William Golding,Lord of the Flies,Harmondsworth:Penguin,1954,p.192.（中译本见威廉·戈尔丁：《蝇王》，龚志成译，上海译文出版社，1997年，第242—243页。——译者注）

霍布斯

（在自然状态下）产业是不存在的，因为其成果是不确定的：因此也就没有土地的耕作，没有航海，也不能使用可以通过海运进口的商品，没有宽敞的建筑物；没有工具用来移动需要很大力气才能移动的东西；没有关于地貌的知识；没有关于时间的记载；没有技艺；没有文学；没有社会；最糟糕的是，人们不断地面临死于暴力的恐惧和危险，人的生活孤独无依，贫困潦倒，污秽不堪，野蛮不化，生命短暂。注

霍布斯最伟大的著作《利维坦》探讨了一个困扰他二十多年的问题：内战之祸以及与之相伴的无政府状态。霍布斯主张，没有比失去国家保护的生活更糟糕的了，因此，强有力的政府对于确保我们不陷入所有人反对所有人的战争来说不可或缺。但是为什么霍布斯相信自然状态会让人如此绝望，是一种战争状态，一种人不断面临死于暴力的恐惧和危险的状态呢？霍布斯观点的实质就是认为，在没有政府的情况下，人性不可避免地会把我们带向严重的冲突。因此，对霍布斯而言，政治哲学从研究人性开始。

霍布斯认为，对于理解人性来说，有两个关键。一个是自我认识。诚实的内省告诉我们大量关于人类是什么样子的知识，比如人的思想、希望与恐惧等的本质。另一个是关于物理学一般原理的知识。正如要理解公民（政治社会中的个人），就必须理解人性一样，作为一名哲学上的唯物主义者，霍布斯相信，要理解人性，就必须先理解“身体”（body）或物质（matter），他极力主张，我们完全是由物质构成的。

就我们的目的而言，霍布斯对物质的解释最重要的方面就在于，他采纳了伽利略的运动守恒原理。在伽利略之前，哲学家和科学家对于什

么东西让物体保持运动状态迷惑不解。比如说，通过什么机制，一枚炮弹一旦发射出去就会保持飞行状态？伽利略的革命性回答是，这是一个错误的问题。我们应该认为，物体会以一种不变的运动状态和方向持续运动，直到受到另一种力的作用为止。所必须解释的不是为什么物体持续运动，而是为什么它们会改变方向，又为什么会停止运动。在霍布斯生活的时代，这种观点还很新颖，他指出并挑战了一个常识，即正如我们运动之后会疲倦并需要休息一样，物体自然也会减速。他主张，实际上，“当一个物体处于运动状态时，它会永远处于运动状态，除非其他某种东西阻止它”。[注]他认为，这种说法对我们人来说也是正确的。疲倦了想要休息，这只不过是另一种运动在作用于我们。

因此，霍布斯在提出一个关于人的唯物主义机械论的观点时，使用了运动守恒原理。《利维坦》的引言部分大致阐述了这种观点：“心脏只不过是一副发条；神经只是许多游丝；关节只是许多使得整个身体运动起来的齿轮……”[注]因此，人是通过运动才具有活力的。比如，感觉就是对一个器官的“挤压”。想象就是“逐渐衰减的”感觉。一个欲望就是“朝向一个目标的内部运动”。所有这一切都完全是按字面意思讲的。

运动守恒理论的重要性在于，霍布斯利用它来把人描绘成总是在追寻某种东西，永无休止。“在今生是不存在心灵的永恒宁静这样的东西的，因为生命本身就只不过是运动，永远也不可能没有欲望。”[注]霍布斯主张，人们追求“幸福”（felicity），所谓“幸福”，就是在实现欲望的目标时不断成功。在自然状态下，恰恰是对稳固的幸福的寻求把我们带向了自然状态下的战争。最终，霍布斯主张，我们对死亡的恐惧导致人们创立一个国家。但要是没有国家，在自然状态下，霍布斯认为对幸福的寻求会导致所有人反对所有人的战争。为什么他会这样认为？

我们可以在霍布斯对权力（power）的定义当中找到一条线索：权力就是指一个人“为获取某种未来的表面好处（apparent Good）的现有手段”。[注]要想有把握获得幸福，我们必须很有权力。霍布斯声称，权

力的来源包括财富、声誉、朋友，而人具有“一种对权力的无休止欲望，这种欲望至死方休”。[注]这不仅是因为人永远也达不到一种彻底满足的状态，还因为一个人“要是不获取更多的权力，就无法维持现有的获得好生活所必需的权力和手段”。[注]其他人也会寻求增加他们的权力，因此，对权力的寻求本质上就具有竞争性。

每个人都有一种与生俱来、连续不断的企图，即试图增加权力，也就是掌控财富和人，这种企图会导致竞争。但是竞争不是战争。那么，为什么自然状态下的竞争会导致战争呢？很重要的一步就是霍布斯的一个假定，即人就本性而言是“平等的”。自然平等的假定在政治哲学与道德哲学中经常被用来作为下述观点的依据：我们应该尊重他人，相互照料和关心。但是霍布斯却以一种非常不同的方式来使用这个假定，我们能从他陈述其要点的过程中看到这一点。他认为，我们是平等的，因为所有人拥有水平大致相同的体力与技艺，因此任何人都有能力杀死其他任何一个人。“通过密谋或者与他人结盟，最弱的人也有足够的体力杀死最强的人。”[注]

对此，霍布斯还增加了一个合理的假定，即在自然状态下，益品是稀缺的，因此，两个想要同一种类东西的人往往想要拥有同一个东西。最后，霍布斯指出，在自然状态下，没有谁能够避免遭受攻击的可能性。无论我拥有什么，别人都可能想要，因此我必须时刻保持警惕。然而，即便我一无所有，我也无法免于恐惧。他人可能会把我当作威胁，因此，我最终很容易成为先发制人行动的受害者。霍布斯认为，从平等、稀缺、不确定性这些假定，可以推出自然状态将会是一种战争状态：

> 从这种能力的平等产生出达到我们目的的希望的平等。因此，如果任何两个人想要同一个东西，而又不能两人都享用，他们彼此就成了敌人，并在达到其目的——他们的目的主要是自我保存，有时则只是自己的愉快——的过程中尽力摧毁或征服对方。由此就可能出现这样一种情

况：如果一个人通过耕种、建设从而拥有了一座舒适的宅子，而一个侵犯者除了这个人自己的权力以外无所畏惧，就有可能和其他人一起使用联合起来的力量，不仅要剥夺他的劳动果实，还要剥夺他的生命或自由。而这个侵犯者也会面临来自另一个侵犯者的同样的危险。[注]

霍布斯主张，更糟糕的是，人们不仅寻求当下满足的手段，而且还寻求权力以便满足他们将来会有的任何欲求。由于有权有势的名声本身也是一种权力，所以有的人就会攻击别人，哪怕是那些没有构成任何威胁的人，纯粹是为了赢得作为未来防护手段的体力强大之名声。正如在学校的活动场所，那些具有擅长打架之名声的人最不可能因为手里有好东西而被人攻击，甚至有些觉得不能自我防卫的人还会给他们一些好东西。（当然，那些具有体力强大之名声的人也不能掉以轻心，因为他们最有可能为寻求提高自己名声者所害。）

总之，霍布斯看到了自然状态下发动攻击的三条主要理由：为了利益（gain），为了安全（先发制人防范侵犯者），以及为了荣誉（glory）或名声。归根结底，霍布斯依赖的是这样一个观念：人在寻求幸福的过程中不断试图增加其权力（获得未来益品的手段）。如果我们再补充几个前提，即人在体力和能力上大致平等，人们想要的益品稀缺，以及没有谁能够确定自己不会受人侵犯，似乎就可以合理地得出结论说，理性的（rational）人类行为会把自然状态变成一个战场。没有谁能强大到可以抵挡所有可能的攻击者，也没有谁会弱小到绝对没有攻击他人——若有必要，就和帮凶一道——的可能。当我们认识到自然状态下攻击他人往往是获得（或保持）你想要之物最可靠的方式时，攻击的动机就出现了。

是否可以驳斥说，对自然状态下我们可能面临的困境所做的这种描绘依赖于不合实际的假定，即人特别残忍，或者特别自私？但是霍布斯会答复说，这两种驳斥都不得要领。霍布斯主张，人并不是残忍的："说什么有人会从他人受到的极大伤害中获得快乐，而又不怀有自

己的其他目的，我认为这是不可能的。”[注]至于自私，霍布斯会赞成，人确实往往（甚至总是）寻求满足其以自我为中心的欲求。但导致战争的一个同样重要甚至更为重要的因素是恐惧：害怕你周围的人可能会试图夺走你的所有物。这可能会导致你发起攻击，不是为了得利，而是为了安全，或者甚至是为了名声。因此，我们就接近了这样一种对战争的看法，在那种战争中，所有人都为了自我防卫而与其他所有人作战。

我们仍然可以说，认为每个人都会对彼此如此猜疑，以至于他们总是互不相让，这是不合理的。但是霍布斯承认，有些时候不存在现实的冲突。他不是把战争状态定义为持续不断的战斗，而是定义为时刻准备着战斗，因此没有人可以掉以轻心而放松警惕。他认为我们会如此猜疑他人，他的说法正确吗？为什么不认为自然状态下的人会采纳“自己活，也让别人活”的箴言呢？但是霍布斯说，考虑一下在国家的权威下我们是如何生活的。当你把门锁上以防范你的邻居时，你对你的邻居表达了一种什么看法呢？当你锁上自己的箱子和抽屉时，你又对你的家人表达了一种什么看法呢？既然我们生活在法律的保护之下都如此多疑，那么可以想一想在自然状态下我们会有多么恐惧。

这时候，也许可以说，尽管霍布斯给我们讲了一个很有趣的故事，但是他忽视了一个东西，即道德。尽管没有道德感的动物可能会像霍布斯所描述的那样行事，但我们不同。我们当中绝大多数人承认，我们不应该攻击其他人，也不应夺取他们的财产。当然，在自然状态下，有少数人会偷盗会杀人，就像现在一样，但是有足够多的人具有一种道德感，足以阻止情况变得越来越糟糕，并防止不道德的少数人把我们带向普遍的战争。

这一驳斥提出了两个核心问题。第一，霍布斯是否相信在自然状态下我们能够理解道德观念？第二，如果我们能，他是否会承认，在没有国家的情况下，对道德义务的认可是一种充分的动机，足以抵制侵犯他人以获取其益品的诱惑？我们来考虑霍布斯在第一个问题上的立场。

霍布斯似乎否认自然状态下可能会有道德："对这种每个人反对每个人的战争来说……没有任何事情是非正义的。对与错的观念、正义与非正义的观念都不存在。"[注]霍布斯在这里所使用的论据就是，非正义在于违背某条法律，但是一条法律要存在，就必须有一个能执行法律的立法者，即共同权力。在自然状态下，并不存在共同权力，因此也就不存在法律，从而也就不存在违法行为，因此没有非正义。每个人都有"自由……运用自己的权力……来保存自己的本性，也就是说，保存他自己的生命；因此，他就有自由去做在他的判断和理性（reason）看来最适合于达到那一目的的任何事情"。[注]霍布斯声称，由此带来的后果之一就是，"在这种状况下，每个人对一切事物都有一种权利；哪怕是对彼此的身体也是如此"。[注]霍布斯把按照你认为适合于保存你自己的方式去行动的自由叫作"自然权利"，其后果可能是，在自然状态下，你可以做任何事情，甚至夺取他人性命，只要你认为这有助于你的生存。

为什么霍布斯会采取这样一个极端的立场，赋予自然状态下的每个人去做他认为合适的任何事情的自由？也许他的立场没有这么极端。我们会发现，很难不赞成下述观点：自然状态下的人有权利自我防卫。不过，个人必须自己判定什么东西可以合理地看作是威胁，并进一步判定，面临这种威胁，采取什么行动是最恰当的，这似乎也是显而易见的。似乎没有谁会因防卫自己的行为而遭受合理的批评。由于先发制人是一种防卫方式，侵犯他人通常可以被看作是自我保护最理性的方式。

这便是对霍布斯观点所做的一个初步简述。在自然状态下，没有正义或非正义，没有对或错。道德观念没有运用的余地。这就是霍布斯所谓的"自由的自然权利"（Natural Right of Liberty）。但是正如我们即将看到的那样，霍布斯的观点确实还要复杂一些。

除了自由的自然权利以外，霍布斯还主张，他所谓的"自然法"也存在于自然状态下。第一条"基本法则"就是："每个人只要有望实现和平

就应该力求和平；不能实现和平时，就可以寻求并利用战争的一切助力和有利条件。”[注]第二条自然法要我们放弃对所有事物的权利，只要他人也愿意放弃，而且，每个人“允许别人拥有多少针对他的自由，就应该满足于自己拥有多少针对别人的自由”。[注]第三条自然法就是履行你订立的任何信约（covenants），这条自然法对于霍布斯后来用社会契约为国家所做的辩护特别重要。事实上，霍布斯总共提出了十九条自然法，涉及正义、财产、感激、自大以及其他道德行为问题。霍布斯认为，所有这些法则都可以从基本法则推导出来，只不过他认为很少有人能够进行这种推导，因为大多数人“都忙于糊口，而其余的人又因过于疏忽而无法理解”。[注]不过，这些自然法可以“被精简为一条简易的总则……己所不欲，勿施于人”，这是圣经里的“黄金法则”（“己所欲，施于人”）的否定式表述。

这样，自然法大可以被称为一套道德准则。但是，如果霍布斯试图把它们当作一套支配自然状态的道德规则，那么这似乎就与他之前关于自然状态下没有对或错的说法矛盾了。而且，如果人们被驱使着去遵守道德法则，或许就会使自然状态比霍布斯所预料的和平得多。然而，霍布斯并不把自然法描述为道德法则，而是描述为由理性推导出来的结论或定理（theorems）。就是说，霍布斯相信，遵循这些法则就会给每个人最好的机会去保全他或她自己的生命。

然而，这似乎又把我们带向了一个不同的问题。基本的自然法告诉我们，寻求和平是理性的。但是霍布斯已经主张，自然状态将是一种战争状态，因为在自然状态下，侵犯他人是理性的。霍布斯怎么能说理性（rationality）既要求战争又要求和平呢？

我认为，答案就在于，我们必须区分个人理性与集体理性。集体理性涉及假定每个人都以相同方式行动，如何行动才对每一个体而言都是最好的。自然法表达的是什么行为从集体的角度来看是理性的。我们可以用萨特的一个例子来阐明这一区分。想象一群农民，他们在一个陡峭

的小山坡上耕种着各自的土地。他们相继认识到，可以通过砍掉所种的树并种植更多庄稼来增加土地的可使用面积。因此，他们全都把树砍掉了。但是接下来的一场暴雨冲走了山坡上的泥土，摧毁了土地。这里，我们可以说，对每个农民来说，从个体的角度来看，理性的行为就是砍掉自己的树，以增加可耕种土地的数量。（只砍掉一片土地上的树对于土壤流失程度影响不大。）但是，从集体的角度看，这是一场灾难，因为如果他们所有人都砍掉自己的树，那么每个人的农田都会被摧毁。因此，从集体的角度看，理性的行为是，即使不保留所有的树，也要保留大多数的树。

具有这种性质的例子（在相关文献中被称为"囚徒困境"）有一个有趣的特点：当个人理性与集体理性相背离时，很难根据就集体而言属于理性的方式来实现合作。每一个体都会受一种诱因的驱使而"背叛"，做出从个体的角度看是理性的行为。假设那群农民明白他们的处境，并因此同意不再砍树，那么任何一个农民都可以推知，就个人而言，他或她砍树会增加产量。（记住，只砍一块土地上的树不会导致严重的土壤流失。）但一个人这么想，所有人也会各自这么想，因此他们每个人可能都会开始清理他们的土地，以便获得个人利益。即便他们订立了一份协议，每个人也都有很好的理由违背。因此，从集体角度来看是理性的立场并不稳定，个体倾向于背叛，即便他们知道如果每个人都做出同样的行动会有什么后果。

弄清楚这一点以后，思考霍布斯的论证的方法之一就是，在自然状态下，从个人角度而言的理性行为就是攻击他人（出于我们已经看到的那些理由），而这将导致战争状态。然而，自然法告诉我们，战争状态对人来说并不是不可避免的处境，因为我们还可以做出另外一个层次的行为，即集体理性。要是我们能够通过某种方式上升到集体理性的层次，并服从自然法，我们就可以生活在和平状态，免于恐惧。

现在的问题是，霍布斯是否认为自然状态下的每个人都有义务服从

自然法，如果有，意识到他们的义务是否足以驱使他们服从自然法。在这里，霍布斯的回答很微妙。他说，自然法“在内在领域”（in foro interno,in the internal forum）有约束力，但“在外在领域”（in foro externo,in the external forum）并不总是有约束力。他的意思是，我们所有人都希望自然法生效，并在我们的慎思中把它们考虑进去，但是这并不意味着我们在所有情况下都应该服从它们。如果我身边的其他人不服从自然法，或者我不无道理地猜疑他们会违背自然法（在自然状态下经常是这样），那么我要是服从自然法就完全是愚蠢的，就是自讨苦吃。在这些情况下，任何服从自然法的人都会“使自己成为别人的牺牲品，并必将自取毁灭”。(注)（用今天博弈论的专业术语来说，任何一个这样行动的人都是一个“傻瓜”！）

总之，霍布斯的立场就是，如果我们知道自己身边的人也服从自然法，或者我们可以合理地预料到这一点，那么我们就有义务服从，因为这样一来，我们的服从就不会被人利用。但是如果我们处境危险，试图寻求和平并按照美德去行动必将导致一个人的毁灭，那么我们就可以“利用战争的一切有利条件”。因此，霍布斯的真实看法似乎根本不是说，道德观念在自然状态下没有运用的余地，而是说，自然状态下相互猜疑与恐惧的程度非常高，因此我们不服从自然法一般而言也是可以原谅的。唯有当我们能够确信我们身边的人在按照道德的要求行动时，我们才应该也按道德要求行动。但是在自然状态下，这非常罕见，以至于自然法实际上几乎从来不会发挥作用。

霍布斯认为，摆脱这一困境的办法就是，创立一个统治者或“主权者”，由其严厉惩罚那些不服从自然法的人。如果主权者能有效地让人们遵守自然法，那么（也只有这样）没有谁可以合理地猜疑别人会发起攻击。在那种情况下，就不再有借口发起侵犯了。霍布斯主张，国家的最大好处就在于，它创造了一些条件，在那些条件下，人们可以遵循自然法而不面临危险。

我们要回顾一下霍布斯对自然状态的解释，以此结束这一节。在自然状态下，每个人都彼此猜疑而不失为正当，这种猜疑（而不仅仅是利己主义或施虐狂）导致了一场为了利益、安全与名声而发起攻击的战争。这场战争能够自我推动（self-fuelling）并自我持续（self-perpetuating），因为对暴力行为的合理猜疑会导致暴力愈演愈烈。在这种情况下，生活确实很悲惨，不仅要受恐惧的折磨，而且没有物质上的舒适，也无从获得幸福。没有人能确保保住全部的所有物，所以很少有人会种植、耕作，或从事任何长期的事业或计划。人们将在寻求苟活和打打杀杀中度过一生。在这样的条件下，艺术和科学绝对没有繁荣的可能。我们短暂的一生将过得毫无价值。

---

1. Thomas Hobbes,Leviathan (1651),ed.C.B.MacPherson,Harmondsworth:Penguin,1968,p.186.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第94—95页。——译者注）
2. Thomas Hobbes,Leviathan,p.87.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第6页。——译者注）
3. Thomas Hobbes,Leviathan,p.81.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第1页。——译者注）
4. Thomas Hobbes,Leviathan,pp.129-130.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第45页。——译者注）
5. Thomas Hobbes,Leviathan,p.150.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第62页。——译者注）
6. Thomas Hobbes,Leviathan,p.161.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第72页。——译者注）
7. Thomas Hobbes,Leviathan,p.161.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第72页。——译者注）
8. Thomas Hobbes,Leviathan,p.183.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第92页。——译者注）
9. Thomas Hobbes,Leviathan,p.184.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第93页。——译者注）。
10. Thomas Hobbes,Leviathan,p.126.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第42页。——译者注）。

11. Thomas Hobbes,Leviathan,p.188.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第96页。——译者注）
12. Thomas Hobbes,Leviathan,p.189.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第97页。——译者注）
13. Thomas Hobbes,Leviathan,p.190.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第97页。——译者注）
14. Thomas Hobbes,Leviathan,p.190.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第98页。——译者注）
15. Thomas Hobbes,Leviathan,p.190.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第98页。——译者注）
16. Thomas Hobbes,Leviathan,p.214.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第120页。——译者注）
17. Thomas Hobbes,Leviathan,p.215.（中译本见霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1986年，第120页。——译者注）

洛克

自然状态与战争状态之间的区别，正如和平、善意、互助和安全的状态与敌对、恶意、暴力和互相残杀的状态之间的区别那样迥然不同，然而有些人却把这两者混为一谈。注

当洛克写下上面这段话时，他心里是否明确地想到了霍布斯，这是学界有争论的一个问题。他正式的批评对象是罗伯特·菲尔麦爵士（Sir Robert Filmer，1588—1653）的观点。菲尔麦是一个君权神授学说的辩护者，他认为，国王凭借上帝赋予的权威进行统治。然而，难以否认的是，在很多地方，洛克似乎是在与霍布斯争论，他一定非常了解霍布斯的观点。正如我们即将看到的那样，比较对自然状态的这两种解释可以让我们对二者都看得更加清楚。

我们已经看到，霍布斯把自然状态等同于战争状态。而洛克则热衷于强调这是一个错误。洛克认为，即便在没有政府的情况下，过一种可以接受的生活一般而言也是可能的。我们必须要问，洛克是如何得出这一结论的。或者换句话说，在洛克看来，霍布斯错在哪里呢？

让我们从头开始。洛克说，自然状态首先是一种完全自由的状态，其次是一种平等状态，第三，受一种自然法的约束。当然，从字面上看，这听起来就像是霍布斯的观点，但是对于这三个说法中的每一个，洛克都给出了一种非常不同的解释。霍布斯的平等原则是一种关于所有人身心能力的主张。对洛克来说，它是一个关于权利的道德主张：没有人有一种自然权利让其他任何人从属于自己。这一主张明确地针对包括菲尔麦在内的那些接受封建的自然等级制观点的人，这种等级制以一个凭借神圣的任命进行统治的主权者为首。菲尔麦主张，上帝任命亚当为第一位主权者，当代的主权者可以将他们的头衔追溯到上帝的第一次授

权。对洛克来说，下述事实是自明的：没有人自然而然（naturally）地就有权利进行统治，就是说，没有人被上帝任命为统治者。尽管霍布斯提出他的平等假定时并不是这个意思，但他会接受洛克的这个观点。霍布斯认为，任何一个在实际上运用权力来支配共同体的人就因此被承认为共同体的主权者。

然而，他们在自然法的性质与内容的问题上存在着更大的分歧。对霍布斯来说，基本的自然法就是寻求和平，前提是他人也寻求和平，否则就利用战争的有利条件。这一点以及霍布斯的其他十八条自然法被说成是“理性的定理”（theorems of reason）。洛克也认为自然法是由理性所发现的，但是洛克的自然法具有一个神学层面，这是霍布斯的自然法所没有的。洛克说，自然法就是，谁也不应该伤害他人的生命、健康、自由或所有物。在洛克看来，之所以如此，是因为虽然在人间我们没有一个自然而然的统治者，但是在天堂我们确实有一个。换句话说，我们都是上帝的创造物，是上帝的财产，被他放在人间做他的仆人，“他（而非我们彼此）高兴我们活多久，就让我们活多久”。因此，“每个人……必须保存自己，不能擅自改变他的地位；所以基于同样的理由，当保存自身不成问题时，他应该尽其所能保存其余的人”。[注]对洛克而言，自然法只不过就是这样一种观念：人类应该尽可能多地得到保存。因此洛克主张，我们在自然状态下有一种显而易见的义务，就是不要伤害他人（除非是出于自我防卫等有限的目的），我们甚至还有义务帮助他人，如果这样做对我们自己没有损害的话。

因此，霍布斯与洛克对自然法的性质与内容显然有着非常不同的看法。一个更大的差异是他们对“自然的自由”（natural liberty）的使用。我们已经看到，对霍布斯而言，说我们有自然的自由就是说，去做任何有助于确保我们自身生存的事情，通常是完全理性的，而且可以不受道德批评，哪怕这意味着攻击无辜的人。洛克的理解则相当不同，他声称，尽管自然状态“是一种自由的状态（state of Liberty），然而并不是一种放任的状态（state of Licence）……自然状态有一种自然法支配着

它，这种自然法向每个人施加义务”。[注]

根据洛克的观点，自然的自由仅仅是去做自然法所允许之事的自由。就是说，我们仅仅被赋予了去做道德所允许的事的自由。因此，比如说，尽管洛克的自然法阻止我侵犯他人的财产，但这绝不是对我自由的限制。洛克肯定不会赞成霍布斯的一个说法，即自然状态下的每个人对一切事物都有权利，甚至是对彼此的身体（不过洛克也确实承认，我们有相当多的自我防卫权利）。

霍布斯与洛克之间的这些分歧是否足以确立洛克的结论，即自然状态未必是一种战争状态？显然，对洛克来说很重要的是，即便在自然状态下，我们也有道德义务限制我们的行为。然而这一点本身似乎并不足以表明，自然状态下不会存在恐惧与猜疑。而且，正如霍布斯所主张的，正是恐惧与猜疑导致自然状态陷入战争。要想避免这一点，洛克既需要主张自然状态下可以做出道德评价，又需要主张由于某种原因，人们会被驱使着按照自然法的指令去行动。

这暗示出一种抵制霍布斯悲观主义结论的策略。霍布斯主张，人们会受到寻求幸福（其欲求连续不断地得到满足）的动机驱使，而这至少在最初导致了他们陷入冲突。如果霍布斯对人之动机的描述是错误的，比如说，如果人实际上具有强烈的利他主义倾向的话，那么和平就很容易实现。这将是一条通向洛克结论的思路。洛克采取这条思路了吗？洛克在《政府论》中并没有明确地提出一种人类动机理论，不过似乎显而易见的是，他并不认为人会自动地具有遵循道德法则的动机。实际上，他的话听上去非常接近霍布斯的观点：“因为自然法和世界上有关人类的其他一切法律一样，如果在自然状态下没有人拥有自然法的执行权力，以保护无辜和约束罪犯，那么自然法就毫无用处了。”[注]换句话说，自然法就像所有法律一样，需要一个执法者。没有这样一个执行者，自然法就没有任何意义。

霍布斯完全可以接受他的自然法在自然状态下是无效的。然而与霍布斯不同，洛克无法接受自然法会毫无用处：毕竟，根据洛克的观点，它是上帝制定的法律，而上帝大概不做任何无用之事。因此，必须有某种办法来执行法律：必须有人有权力执行它。但是，在自然状态下，我们所有人都是平等的，因此，如果某个人有这种权力，那么每个人都必须有这种权力。于是，洛克断定，必须有一种为每个人所持有的自然权利，即惩罚违背自然法的人的自然权利。我们每个人都有权利惩罚伤害他人生命、自由或财产的人。

惩罚的权利与自我防卫的权利并不是一回事。这种权利不仅是一种试图阻止或防止具体伤害或破坏的自然权利，也是一种试图让每一个逾越自然法的人为他们的违法行为付出代价的自然权利。洛克称之为“奇怪的学说”，这种学说在得出他的自然状态观的过程中发挥了非常重要的作用。如果自然法可以强制执行，那么我们就有很好的理由期望生活是相对和平的。可以惩罚违法者，从而让他们做出赔偿，并约束和威慑他们与其他人，以免其在将来做出类似的行为：“惩罚每一种违法行为的程度和轻重，以是否足以使得违法者吃亏，让他有理由后悔，并威慑别人不做同样的事情为定。”[注]很重要的是，这种实施惩罚的自然权利并不仅仅为遭受伤害的人所持有。如果是这样，那么那些杀人犯就会逍遥法外，其后果是灾难性的。但更重要的是，受害者可能没有足够的体力或能力制服违法者，并向其实施惩罚。因此，洛克主张，那些违背法律的人对我们所有人来说都是一种威胁，因为他们有可能会破坏我们的和平与安全，因此自然状态下的每个人都被赋予了洛克所谓的“自然法的执行权力”。洛克心里想到的是这样一种观点：对违法者感到愤慨的守法公民会与受害者联合起来，将恶棍绳之以法，而且联合起来后他们也会有足够的力量这样做。

洛克认识到，我们所有人都有一种惩罚违法者的自然权利，这种主张似乎很让人吃惊。然而，在支持他的观点时他声称，要是没有这种权利，就很难明白任何一个国家的主权者为何有权利惩罚一个没有同意该

国法律的外国人。如果那个外国人没有同意这个主权者的法律，那么他就没有承认自己也要因违背这些法律而遭受惩罚。因此，惩罚这样一个人就不可能是正义的，除非存在某种惩罚他的自然权利。实际上，这个主权者与那个外国人一起处于自然状态下，因此，其行为就不是由这个国家的法律所批准的，而是由自然法的执行权力所批准。（事实上，在第二章我们会看到，洛克有一个更为明显的策略来解释这个主权者的权利：那个外国人以默示的方式同意了法律。）

如果自然法是可强制执行的，那么许多其他权利都可以得到保障，即便是在自然状态下。对洛克来说，这些权利中最重要的就是私有财产权。我们已经可以看到该论证的基本形式会是什么样子了。上帝把我们放在人间，如果认为他把我们放在这里是让我们忍饥挨饿的，那就太荒谬了。但是，如果我们不能正当地消费诸如苹果与橡子这样的东西，我们就会饿死；而且，如果个人可以安全地拥有土地并正当地把他人排除在外，我们还会过得更好。因为那样我们就可以耕种土地，并安心地享用土地上的产品。（我们将在第五章更详细地审视这个论证。）

对现代读者来说，洛克不断诉诸上帝和上帝的意图，这似乎很尴尬。在神学框架之外来考虑政治哲学问题确实是有可能的。[注]不过，洛克在确立其论证的前提时也诉诸“自然理性”，尽管他只赋予了它一种较为次要的角色。比如说，他认为下述想法既荒谬又违背自然理性：人不可以在没有得到其他所有人允许的情况下利用土地。因为如果是这样的话，我们就会饿死。这一替代性的论证看上去当然是有道理的，因此，洛克的一些追随者准备放弃洛克观点的神学基础，而支持这种“自然理性”的进路。

现在回到主要的论证。到此为止，霍布斯与洛克最重大的差异似乎在于，洛克认为，即便在自然状态下，也有一种可强制执行的有效道德法则，它以施加惩罚的自然权利为后盾，而霍布斯则会对这一主张深表怀疑。我们可以想象一下霍布斯会如何答复洛克。根据霍布斯的观点，

压制任何力量的唯一方法是运用一种更强大的力量。因此，我们可以全部联合起来对抗恶棍，让他做出赔偿，并让他以后不敢做出类似行为。但是那个恶棍很可能是一个不讲道理的人，而且还有一伙和他臭味相投的朋友，他可以和他的朋友一起武装起来回来报仇。这些想法可以有效制止那些考虑行使自己自然法的执行权力的人。如果你想避免将来的不愉快，现在就别多管闲事。因此，霍布斯大概会主张，即便人们确实拥有惩罚违法者的自然权利，它也很少会得到有效的使用，除非存在一个稳定的权威，比如在一个部落里或者一群人中裁决争议并强制实施判决的公认领袖。但是这已经是一个国家的雏形了。因此，在自然状态下，即便有一种实施惩罚的权利，作为实现和平的手段，它也是无效的。

然而，我还没有提到，霍布斯与洛克之间还有一个看上去很重要的区分。记住，对霍布斯来说，引起人们冲突的一个关键因素是益品的天然稀缺。两个人常常会想要同一件东西，而这使得他们彼此成为敌人。洛克则似乎做出了一个非常不同的假定：自然已经给了我们丰富的东西。土地天然充裕，每个人也有充足的生活空间，尤其是“在人类初期，人们面临的问题更多的是，离开了他所在的群体就有迷失在辽阔荒野的危险，而不是因为缺少土地进行耕种而遭受的艰难”。[注]洛克的言外之意就是，在这些条件下，很少有理由发生冲突与争执。大多数人大概宁愿在自己的土地上耕耘，而不愿侵犯他的邻居，因此我们可以预料，有一种相对和平的氛围，引起争吵的事端也不多。如果这种说法正确，那么自然状态下的和平就很可靠，不仅因为存在着实施惩罚的自然权利，还因为很少有不得不使用这种权利的情况（这一点同样重要）。

这种说法在多大程度上站得住脚呢？霍布斯无疑会指出，土地的充裕并不能排除可消费的既成益品的稀缺性。通常而言，偷走别人的产品比辛苦地耕地、播种和收割轻松多了。而且，如果别人也有类似的想法，那么我耕耘我自己的土地就是在浪费我的精力，因为正如霍布斯所说，不管我生产什么，最终总会落入他人之手。如果洛克要反驳这一点，他就必须要么表明实施惩罚的自然权利可以得到有效的使用，要么

表明人有某种比较强烈的动机服从道德法则。否则，一些极端反社会的人就会把所有人的一切都毁掉。

实际上，洛克已经接近于承认，自然状态或许并不像他最初认为的那么和平。毕竟，他不得不小心谨慎，不要用过于田园诗般的语调描绘自然状态，因为如果是那样，就很难解释为什么我们竟然会离开自然状态而创立国家了。洛克看到，自然状态首要的缺陷在于执行正义（administration of justice）。我们很多时候不是因为益品而争吵，而是因为正义要求什么这个问题而争吵。换句话说，我们会在自然法的解释上产生分歧。人们会在是否发生了违法行为这个问题上有分歧，也会在什么样的惩罚和赔偿是恰当的这个问题上有分歧。他们也可能没有能力实施他们认为恰当的惩罚。因此，即便在可能会守法的人之间，执行正义也常常会引发争执。洛克把这一点看作自然状态首要的"不便"。唯一能防止出现严重问题的是这样一个想法，即由于最初土地很充裕，争执将很少发生。

但是洛克看到，最初很充裕的土地最终也会变得稀缺起来：不是由于人口的大量增长，而是由于贪婪和货币的"发明"。在有货币之前，没有人有任何理由占有超过其家人生存所需的土地。如果你种植的东西多得你用不完，就完全是浪费，除非你可以用它来换取某种可以保存更久的东西。但是一旦有了货币，这种交换就变得容易了，可以储存大量的货币而不会有朽坏的危险。这使得人们有理由开垦更多土地，以便生产出产品来卖。这会相应导致土地紧张，然后，土地就变得稀缺起来（洛克认为，土地稀缺仅仅是出于这种原因）。洛克并没有说这种稀缺会导致霍布斯式的战争状态，但是他承认，一旦土地供给不足并引发争执，自然状态的"不便"就会成倍增加。这时就必须建立政府了。因此，尽管自然状态最初是和平的，但最终也变得几乎不堪忍受，即便对洛克来说，也是如此。

---

1. John Locke,Second Treatise of Civil Government,ed.Peter Laslett (1689),student

edn.,Cambridge:Cambridge University Press,1988,s.19,p.280.（中译本见约翰·洛克：《政府论》，下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1996年，第14页。——译者注）

2. John Locke,Second Treatise of Civil Government,s.6,p.271.（中译本见约翰·洛克：《政府论》，下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1996年，第6—7页。——译者注）

3. John Locke,Second Treatise of Civil Government,s.6,pp.270-271.（中译本见约翰·洛克：《政府论》，下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1996年，第6页。——译者注）

4. John Locke,Second Treatise of Civil Government,s.7,p.271.（中译本见约翰·洛克：《政府论》，下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1996年，第7页。——译者注）

5. John Locke,Second Treatise of Civil Government,s.12,p.275.（中译本见约翰·洛克：《政府论》，下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1996年，第9—10页。——译者注）

6. 这句话的原文是一个疑问句，有点让人费解。在和作者交流时，作者说改为陈述句更好，因此译文也采用了陈述句。——译者注

7. John Locke,Second Treatise of Civil Government,s.36,p.293.（中译本见约翰·洛克：《政府论》，下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1996年，第24页。——译者注）

卢梭

研究过社会的基础的哲学家们都认为有追溯到自然状态的必要，但是他们没有一个人真的追溯到了这种状态。……他们中的每个人在不断讲述人类的需要、贪婪、压迫、欲望和骄傲的时候，其实是把从社会里取得的一些观念搬到自然状态里去了；结果，在谈论野蛮人的时候，他们其实是在描绘文明人。注

有一种办法可以避免霍布斯关于自然状态的悲观结论，那就是从不同的前提出发。具体而言，如果我们在人性及其动机方面采取一种不同的理论，那么没有国家的生活似乎就要有吸引力得多。霍布斯主张，人们连续不断地寻求幸福，即满足他们未来可能具有的任何欲求的权力。这一点加上对其他人的恐惧和猜疑，在稀缺状态下，就得出了那个支持战争状态的论证。但是我们可以假定霍布斯完全错了。假定人们自然且自发地想要尽力相互帮助，也许人们就不再在生存斗争中竞争，而是互相帮助，并为了彼此的舒适而行动。如果是这样，那么自然状态看上去就会非常不同。

尽管卢梭并没有对人类天性的善良做出这些乐观的假定，但是他的观点朝着这个方向迈出了实质性的一步。与霍布斯和洛克一样，他认为人主要受自我保存的欲望驱使。不过他还认为，事情并没有到此结束。霍布斯与洛克忽视了人类动机的一个重要方面，即同情或怜悯，因此他们高估了自然状态下冲突的可能性。卢梭认为，每个人“看见自己的同类受苦，天生就有一种反感”。注他补充说，这是“那样自然，即使禽兽有时也会显露出一些迹象”。

卢梭主张，怜悯或同情对可能导致攻击与战争的那些冲动构成了一种有力的约束。

正是怜悯让我们不假思索地去帮助我们见到的遭受苦难的人；正是怜悯凭借其优势在自然状态下代替着法律、道德和美德，这种情感的优势就在于，没有人会被诱惑去抗拒它温柔的声音；正是怜悯使得一切健壮的野蛮人，只要有希望在别处找到生活资料，就决不去掠夺幼弱的小孩或衰弱的老人艰难得来的东西。[注]

卢梭并不怀疑，如果被社会塑造和腐蚀的现代公民被置于自然状态当中，他们就会完全像霍布斯所描绘的那样行动。但无论是霍布斯还是洛克，都把社会人（甚至是资产阶级社会中的人）的属性投射到了野蛮人身上。也就是说，他们描绘的是社会化过后的品性，把它们当成了自然品性。

接下来，卢梭提出了第二点主张。如果我们理解“野蛮人”如何行动——既受自我保存的驱使，又受怜悯的驱使——就会明白自然状态远非霍布斯式的战争状态，而且在某些方面甚至比更文明的状态更加可取。这并不意味着卢梭在提倡“回归”自然状态，因为这对于已经被社会玷污并因此变得柔弱的我们来说是不可能的。而且，在卢梭看来，变得文明是一件令人遗憾的事情。因为卢梭对人类进步持一种极端且极为悲观的看法。他关于教育的著作《爱弥儿》（1762）开篇写道：“出自造物主之手的东西，都是好的，而一旦到了人的手里，就全变坏了。”[注]他早期的论文《论科学与艺术》（1750）主张，艺术与科学的发展更多是腐蚀而非纯化了道德。

不过，很重要的一点是要弄清楚，卢梭关于人从天性上受怜悯或同情驱使的主张非常不同于我们在上一节归于洛克的那个主张，即人在自然状态下通常会尊重他人的权利。与霍布斯一样，卢梭也主张，法律、权利与道德等观念在自然状态下是不存在的，因此，显而易见的是，他的意思不可能是说，我们有一种自然的冲动去遵循道德法则。但是与霍布斯和洛克不同，他声称我们之所以通常避免伤害他人，不是因为我们认识到伤害是不道德的，而是因为我们厌恶伤害，即便受伤害的不是我

们自己。我们从天性上就同情他人，而且因他们的痛苦而难过。因此，只要有可能，我们都会采取措施以避免痛苦。

人类出于天性经常彼此同情，这确实非常有道理。但是在不存在政府的情况下，这是否足以防止战争呢？麻烦就在于，卢梭赋予了人两种驱动力量，即自我保存和同情，而这两种力量很有可能发生冲突。如果另一个人拥有我认为对自我保存来说是不可或缺的东西，但是我又只能通过造成伤害才能得到它，我——或者毋宁说，野蛮人——会怎么做呢？对任何动物来说，把陌生个体的福祉看得高于自己的生存，这确实是很罕见的。因此，如果益品是稀缺的，那么怜悯的影响就必定越来越小。卢梭或多或少承认这一点。只要有希望从其他地方获得生活资料，怜悯就可以阻止野蛮人掠夺弱者或病人。但是如果从其他地方获得生活资料的希望很渺茫，那该怎么办呢？这样，或许在一种稀缺条件下，我们会面临双重痛苦。我们不仅会处于战争状态，而且会为我们给他人造成的伤害而感到不安。但是主要问题是，在一种稀缺条件下，天性上的同情似乎并不足以抵制战争的威胁。

卢梭试图避免这一类问题，他假定，野蛮人只有很少的欲求，相对于这些欲求，我们完全可以通过打猎与采集来获得益品，而不是通过从他人手上掠夺。卢梭声称，这不是因为大自然慷慨，而是因为野蛮人离群索居，很少和他人联系。事实上，甚至连家庭也没有。卢梭猜想，孩子一旦可以自食其力，就会尽快地离开母亲，而且在野蛮人中，不会有男女永恒的结合。同情这种情感不足以强大到可以建立一种家庭纽带。

对于野蛮人的孤单生活，卢梭还解释说，大自然已经赋予了野蛮人独自生活的能力。野蛮人腿脚健壮且敏捷，不仅可以与野兽相匹敌，而且一般而言也很少有疾病（卢梭认为疾病源于放纵和不健康的习惯），他们想要的只是食物、性满足和睡眠，畏惧的只有饥饿与疼痛。

天生就独居，这就排除了对“荣誉”或名声的欲求，因为野蛮人对他人的看法根本不感兴趣。实际上，正如卢梭所主张的，在这一阶段，野

蛮人还没有发展出语言，形成和表达意见的机会似乎极为有限。同样，野蛮人也没有对权力的欲求。我们已经看到，霍布斯把权力界定为“满足未来欲求的现有手段”。但是，卢梭主张，野蛮人目光短浅，甚至很少预见未来的欲求，更不要说寻求满足未来欲求的手段了。卢梭把野蛮人比作当时的加勒比人，根据卢梭的看法，加勒比人“早上卖掉自己的棉被，晚上又痛哭着再买回去，因为他们没有预见到晚上还要用它”。[注]因此，在卢梭的自然状态下，霍布斯所说的那些导致战争的因素，即对利益、安全和名声的欲求，要么变得缓和了，要么根本就不存在。

尽管卢梭的自然状态具有相对和平的特征，但它似乎仍然很难说是一种舒适惬意的状态。卢梭的野蛮人很可能是兽中之王，但按照卢梭的描述，似乎和其他野生动物没什么区别。卢梭说，野蛮人“这种动物，并不如某些动物强壮，也不如另一些动物敏捷，但总体上说，他的构造却比一切动物都要便利”。[注]既然在自然状态下这便是我们可以引以为豪的一切，为什么卢梭还会因为我们现在已经过渡到一种更文明的时代而遗憾呢？而且，也很难明白这种转变怎么可能发生。在卢梭所描绘的图景中，有一种什么样的动力推动着这一变革呢？哪怕仅仅是假设，我们也根本不清楚我们是如何从那种状态到达这种状态的。

卢梭自己也承认，他所说的无非是“可能的猜想”，因为这一转变可能以多种方式发生。而且，必须承认的是，要想把卢梭就这个主题所说的一切组合为一个和谐的整体，并不总是那么容易。不过，关键在于这样一个想法，即人不同于禽兽，他有两种特殊的属性：自由意志和自我完善能力。我们即将看到，卢梭认为，后面这种能力是人类所有进步与不幸的根源。

到此为止所描述的自然状态处于遥远的人类史前时期，也就是“早期人类”的状况，他们终日“漂泊于森林中，没有产业，没有语言，居无定所，没有战争，彼此之间也没有任何关系，对于同类既无所求，也无加害意图，或许甚至都无法认出任何人”。[注]第一次运用自我完善能力

时，我们就开始通向文明之路了：人类开发出了生存斗争的工具。卢梭猜测，这种斗争源于人口的增加。有趣的是，卢梭认为，面对稀缺，人类的第一反应不是霍布斯式的竞争，而是创新。这里，也许卢梭依靠的是这样一个观念：由于野蛮人天性就反感伤害他人，所以大多数人宁愿通过劳作来获得他们所需要的，也不愿夺取他人之物。正是使得工作更加容易的创新，即制造工具，第一次唤醒了人的骄傲与聪明才智。

另外一种创新就是合作的观念：互惠互利促进了共同追求，比如在捕猎队里的那种共同追求。随着时间的流逝，生活在群体中的好处变得显而易见，建造共同的窝棚和住所的好处也变得显而易见，在这些新的条件下生活的习惯“产生了人类所知的最甜蜜的情感：夫妇之间的爱与父母的爱”。[注]

在这种条件下，另一种新事物出现了：闲暇。合作与制造工具有效地克服了稀缺状态，从而使人类有机会创造出一些超出了简单的生存需求的益品。现在，野蛮人开始创造前人闻所未闻的便利品或奢侈品。然而，“这是人们想都未想就给自己戴上的第一个枷锁，同时也是他们给后代埋下的种种祸害的最初根源”。[注]为什么？因为人现在发展出了我们可以称之为“腐化的需求”的东西。卢梭讲了一个现在看来熟悉而可靠的故事。我们变得依赖于我们最初视为奢侈品的东西。随着新鲜感的消失，拥有它们只给我们带来很少快乐，或者甚至根本就没有快乐，而失去它们将是灾难性的，即便我们曾经没有它们也过得很好。

从这里开始，其他许多消极因素也被带了进来：随着社会的发展，语言也在发展，对才智进行比较的机会也在增加。这导致了骄傲、羞愧与嫉妒。伤害第一次被当作一种侮辱，被当作蔑视的表现，而不仅仅是被当作一种损害，而那些被伤害者开始寻求报复。随着自然状态开始自我转型，纷争与冲突开始发生。但是，即便如此，卢梭也说，这一阶段必定是最幸福也最稳当的时期，是“人世的真正青春”[注]：它介于野蛮人天性的懒散和愚昧与文明人狂热的骄傲之间。

尽管这是一段稳定的时期，但它不可能永远持续下去，随着农业和冶金术漫长而艰难的发展，形势真正的恶化开始了。这离主张私有财产和正义规则只有一步之遥了。但是私有财产导致了相互依赖、嫉妒、不平等以及对穷人的奴役。最终：

平等一被破坏，随之而来的就是最可怕的混乱。这样，因为富人的豪夺、穷人的抢劫以及一切人毫无节制的情欲，扼杀了自然怜悯心和还很微弱的正义声音，于是人变得贪得无厌、野心勃勃、恶贯满盈。在更强者的权利和先占者的权利之间发生了无穷无尽的冲突，这种冲突只能以战斗和残杀而终结。新产生的社会让位于最可怕的战争状态。注

这样，我们最终进入了战争状态：这不是最初淳朴状态的一部分，而是最初那种初步成形的社会带来的结果。这时候，“富人为必需品所迫，终于想出了人类所能想到的最深谋远虑的一种计划，那就是，利用那些攻击自己的力量来为自己服务”。注当然，这是一个试图建立社会的正义规则来确保和平的计划：这些规则平等地约束所有人，但极大地有利于富人，因为毕竟他们才是有财产需要保护的人。最后，最初的文明社会，即有法律和政府的社会诞生了。（我们将在第三章看到，在卢梭看来，这些最初的文明社会距离理想是何等遥远。）我们再一次看到，文明社会的出现被认为是对自然状态下的战争状态或接近于战争的状态所做出的反应。

---

1. Rousseau,Discourse on the Origin of Inequality (1755),Cambridge:Cambridge University Press,1997,p.132.（中译本见卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1997年，第71页。——译者注）

2. Rousseau,Discourse on the Origin of Inequality,p.152.（中译本见卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1997年，第99页。——译者注）

3. Rousseau,Discourse on the Origin of Inequality,p.154.（中译本见卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1997年，第103页。——译者注）

4. 中译本见卢梭：《爱弥儿：论教育》，上卷，李平沤译，商务印书馆，1996年，第5页。——译者注

5. Rousseau,Discourse on the Origin of Inequality,p.143.（中译本见卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1997年，第87页。——译者注）
6. Rousseau,Discourse on the Origin of Inequality,p.134.（中译本见卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1997年，第75页。——译者注）
7. Rousseau,Discourse on the Origin of Inequality,p.157.（中译本见卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1997年，第106页。——译者注）
8. Rousseau,Discourse on the Origin of Inequality,p.164.（中译本见卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1997年，第116页。——译者注）
9. Rousseau,Discourse on the Origin of Inequality,p.164.（中译本见卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1997年，第116页。——译者注）
10. Rousseau,Discourse on the Origin of Inequality,p.167.（中译本见卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1997年，第120页。——译者注）
11. Rousseau,Discourse on the Origin of Inequality,pp.171-172.（中译本见卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1997年，第126页。——译者注）
12. Rousseau,Discourse on the Origin of Inequality,p.172.（中译本见卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1997年，第127—128页。——译者注）

无政府主义

不再要法律！不再要法官！唯有自由、平等和人类实际上所具有的同情心才是有效的屏障，可以帮助我们抵御我们当中某些人的反社会本能。注

即便是相信人类天性纯真的卢梭也认为，没有政府的生活最终会无法忍受。然而，很多无政府主义思想家试图抵制这一结论。玛丽·沃斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft，1759—1797）（见第三章）的丈夫威廉·葛德文（William Godwin，1756—1836）在两个方面不同于卢梭。第一，“经过完善的”人类可以变得不仅没有攻击性，而且具有高度的合作性。第二，这一令人向往的状态并不是被埋葬在遥远的过去，而是会出现在不可避免的将来，那时国家将不再必要。俄国无政府主义者克鲁泡特金持一种略为相似的观点，他认为，包括人类在内的所有动物都通过自然的“互助”而受益。他用这种观点来取代达尔文提出的通过竞争而进化的理论。克鲁泡特金说，最适者是那些最能实现合作的物种。

克鲁泡特金能从动物王国中找出合作的有力证据，其他一些无政府主义者也确实不无道理地指出，人类之间有不计其数的非强制性合作的例子。许多哲学家和社会科学家已经承认，即便是高度自私的行动者往往也会逐渐形成合作的行为模式，哪怕纯粹是出于自私。长远地看，合作对我们每个人来说都更好。如果战争状态损害所有的人，那么理性而自利的动物最终会学会合作。

但是，霍布斯可能会立刻指出，无论有多少合作的证据，无论合作是多么理性，仍然有大量竞争与压榨的证据，而且竞争与压榨似乎通常也是理性的。就像烂苹果一样，少量的反社会行为会将其恶劣的影响扩散到它接触过的一切事物。恐惧和猜疑会腐化大量自发的或逐渐形成的

合作，并将它侵蚀殆尽。

无政府主义者可以做出的一种回应，就是坚持主张并不存在烂苹果。或者至少，就算有烂苹果，也是政府造成的。就像卢梭讲的一样，有了政府以后，我们就变得柔弱不堪、腐化堕落。无政府主义者主张，我们建议用政府来纠正反社会行为，但总体而言，政府恰恰是反社会行为的原因。然而，国家是人与人之间各种形式的冲突之根源这种想法似乎不可能有什么希望。事实上，这个命题似乎会自我拆台。如果我们所有人都天性善良，为什么会产生这样一种压迫性、腐蚀性的国家？最明显的回答就是，一些贪婪和狡猾之徒通过各种不体面的手段设法掌握了权力。但这样一来，如果这样的人在国家产生之前就已经存在（根据这种理论，他们必定如此），我们所有人都天性善良就不可能是事实。因此，对人类天性善良如此依赖似乎极具乌托邦色彩。

因此，最为深思熟虑的无政府主义者给出了一种不同的回应。没有政府并不意味着就不能对个人行为施加任何形式的社会控制。社会压力、公共舆论、对坏名声的恐惧，甚至流言蜚语，所有这一切都可以影响个人行为。做出反社会行为的人会遭到排斥。

况且，许多无政府主义者已经承认，在社会中，专家的权威是必要的。比如，有些人知道如何种植庄稼最好，听从他们的判断是明智的。在任何大规模群体中，都需要政治结构在中等范围或大范围内协调人们的行为。比如说，当发生国际冲突时，即便一个无政府主义社会也需要将军和军事纪律。听从专家的意见并服从社会规则，在和平时期或许也是至关重要的。

他们说，这样的规则与结构并不等同于国家，因为它们允许个人选择退出，因而它们具有自愿性，而国家绝不是这样。正如我们将在第二章看到的一样，国家声称要垄断合法的政治权力。没有任何“自愿主义的”、无政府主义的社会体系会这样。然而，有一些反社会的人拒绝加入自愿加入的社会，这就使得无政府主义者陷入了两难。如果无政府主

义社会拒绝尝试去约束制造麻烦者的行为，那么它就有面临严重冲突的危险。但是如果它对这些人强制实施社会规则，那么它实际上就已经变得和国家没什么区别了。总之，随着无政府主义所描绘的社会变得越来越切合实际，越来越少乌托邦色彩，也就越来越难以将它与一个自由民主国家区分开。最终，或许我们完全无法描述，在不存在某种非常类似国家之物的情况下，一种和平、稳定且可欲的情形会是怎样的（除了对小型农业社会的人类学描述以外）。

然而，我们将在第二章看到，不应该如此迅速地把无政府主义打发掉。我们已经看到了自然状态的一些不利因素。国家的不利因素又是什么呢？把权力集中在少数人手里，这在多大程度上是理性的呢？我们还得考察用来证成国家的那些论证。如果事实证明这些证成国家的尝试都不奏效，那么我们将不得不重新审视无政府主义。事实上，正是出于这种原因，我们需要重提这个话题。

---

1. Peter Kropotkin,Law and Authority (1886),转载于The Anarchist Reader,ed.George Woodcock,Glasgow:Fontana,1977,p.117。

结论

这一章从霍布斯对自然状态的著名描述开始，他把自然状态描述为一种所有人反对所有人的可怕的战争状态。他的基本观点是，个人受追求“幸福”的动力驱使，不可避免地会陷入争夺稀缺益品的冲突，而在没有一个主权者的情况下，这种冲突会升级为全面战争。我提出了一些反驳予以回应。洛克认为，自然状态受一种道德法则的支配，而这种道德法则是每个人都可以强制实施的。他还对此补充说，我们最初处于一种富足而非稀缺的状态，而且这里还有一个隐含的假定，即人们经常直接被驱动着去遵循道德法则。

尽管卢梭赞成洛克的观点，认为霍布斯错误地以为我们的自然状态是一种极端稀缺的状态，但他否认道德观念和道德动机在自然状态下有任何地位。他提出，天性上的同情或怜悯会阻止战争的爆发，而且他还尖锐地指出，我们不能基于对“文明人”的观察来说“自然人”会如何行动。但是无论这些对霍布斯的回应效力如何，洛克与卢梭都承认，他们发现的那些可以阻止战争的因素只能推迟严重冲突的出现，而不能永远避免战争的爆发。

无政府主义者更为乐观，他们试图避免这一结论。我们考虑了捍卫无政府主义立场的三种主要尝试。第一种尝试主张合作将在自然状态下逐渐出现，哪怕是在自利的动物之间。第二种尝试主张人类天性善良。第三种也是最有道理的一种尝试主张，在没有国家的情况下，也可以设计出政治与社会的结构和规则来纠正自然状态的缺陷。然而，正如我所指出的，理性的无政府主义与对国家的辩护之间的区别变得很小，甚至难以察觉。最终，我认为，我们必须赞成霍布斯、洛克和卢梭。任何真正配得上自然状态之名的状态，至少长远地看，都不是人类能够在其中得以繁盛的状态。但这最终是不是对无政府主义的一种“反驳”，仍需拭

目以待。

第二章 证成国家

引言

任何人之所以会觉得生存可贵，完全是由于他人的行为已被施予了一定的约束。注

如果第一章的论证是正确的，那么在任何较大的群体中，自然状态下的生活迟早会变得不可忍受。可以说，这一论证已经足以让我们承认国家是正当的（justified），而无须进一步论证。毕竟，我们还有什么实实在在的东西可以替代国家呢？如果我们赞成约翰·穆勒（John Stuart Mill，1806—1873，一译“约翰·密尔”）的主张，认为要是不对他人的行为进行约束，生活就没有多少价值或毫无价值，同时又相信，没有了国家，“可强制实施的约束”这种想法只是痴心妄想，那么关于国家之正当性（justification）的任何进一步论证似乎都是多余的。

我们没有任何实实在在的东西可以替代国家，这一事实可以作为对国家的一个消极证成：我们想不到更好的东西了。然而，这并没有结束哲学讨论。国家的辩护者希望找到一些更为积极的理由，以便提供一个论证来表明我们有道德义务服从国家。这样一种论证也会使得我们能够理解国家何时丧失其合法性（legitimacy）。比如，在2010—2012年的所谓“阿拉伯之春”期间，人们就普遍认为国家丧失了合法性，当时，许多阿拉伯国家都受到严重抗议的挑战，有些地方的人民甚至试图革命。随着本章的推进，我们可以如何积极地证成国家的问题就会变得更加清楚。但是首先，我们应该提醒自己，为什么我们确实有道德义务服从国家这一点远非显而易见。

我们已经看到，洛克认为人是生而自由、平等和独立的。这意味着他们并非自然而然就处于某个人的权威之下。因此，合法的权力关系必定在某种意义上是人为的，是一种人类创造或建构出来的东西。因此，

洛克继续断定，除了正当惩罚的情况以外，唯有通过对另一个人表达同意，你才会身处他的权威之下。对洛克而言，无论主张权威的人是另外一个普通人还是主权者，这种说法都是成立的。结果，声称对你拥有权威的主权者并没有权利拥有那种权威，除非你已经自愿地通过自己的同意把你自己置于这种处境。因此，对洛克来说，证成国家的问题就是要表明，如何才能调和国家的权威与个人天生的自主性。他的答案是诉诸个人的同意这种观念以及社会契约的方法。从根本上说，在洛克与社会契约论者看来，当且仅当国家声称对其拥有权威的每个人都同意时，国家才是正当的。

因此，洛克属于极为重视个人自主性或自然的自由的理论家的传统。根据这些理论家的观点，我们的政治机构必须通过身处其权威之下的那些人的意志、选择或决定来证成。这是个非常有吸引力的观点，因为它给每个人极大的尊重，同时又赋予他们通过自己的选择去掌控自己命运的责任与机会。但是，还有其他一些为国家辩护的重要方法，那些方法贬低洛克赋予自主性的重要地位，并用其他价值取而代之。比如，在杰里米·边沁（Jeremy Bentham，1748—1832）的功利主义理论（utilitarian theory）[注]中，首要价值不是自主性，而是幸福。最粗糙的功利主义理论说，我们应该以社会中幸福总量的最大化为目标。根据这种解释，当且仅当国家比任何替代性方案带来的幸福都更多时，它才是正当的。我们是否同意国家无关紧要。重要的是它能否使社会成员总体上比在没有国家的情况下更幸福。这一章将考察同意理论、功利主义理论与对国家进行道德辩护的其他进路。

---

1. John Stuart Mill,“On Liberty”,in Utilitarianism and Other Writings,ed.Mary Warnock (1859),2nd edn.,Oxford:Blackwell,2003,p.91.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第5页。——译者注）

2. “功利主义”也经常被翻译为“效用主义”“效益主义”“功用主义”。在这本书中，我们一律采用在哲学中约定俗成的译名“功利主义”。为了保持译名的一致，则将utility统一翻译为“功利”，而非“效用”或“功用”。——译者注

国家

在判定如何最好地证成国家（state）之前，我们最好先弄清楚国家是什么。我们通过历史和当代政治知道，有很多不同种类的国家。或许大多数读到这些文字的人生活在现代自由民主制下。还有的人生活在仁慈的或暴虐的独裁制下，这种独裁制可能建立在军事统治、世袭君主、政党或其他什么东西的基础之上。有的国家推动自由市场，而有的国家尝试以集体的形式进行生产与分配。当我们把这些现实中的国家与国家的理论模型，尤其是共产主义与乌托邦著作中那些理论模型加在一起时，似乎不同的现实国家与可能的国家之间的共同之处少之又少，以至于试图“界定”国家是一项没有希望完成的任务。

不过，也经常有人指出，有一些东西似乎是所有国家共有的。首先，我们通常会将作为一个政治实体的国家与“民族”（nation）区分开，“民族”更多是一个文化概念，以语言或历史传统为基础。这两个概念也经常一起出现在“民族国家”（nation-state）这个概念中，但有时，在一个国家里有不同的民族。当国家中有一部分人自认为属于一个不同的民族并寻求独立时，这一点会变得最明显且在政治上很重要。比如，最近苏格兰民族党试图让苏格兰从英国获得政治独立，西班牙的巴斯克民族主义者也寻求独立。因此，国家是政治实体，它可能有也可能没有一个单一的民族身份（national identity）。

国家显然拥有或者至少声称拥有政治权力。我们已经看到，洛克把政治权力界定为制定法律并惩罚不服从法律者的权利。社会学家马克斯·韦伯（Max Weber，1864—1920）提出了一个类似的观点，如果用更加耸人听闻的话来说就是，国家在一定领土范围内垄断了合法的（legitimate）武力。在任何国家，武力、暴力或强制都被认为主要是国家的事情，要么通过其代理人警察与法庭直接实施，要么通过许可公民

在特定情况下，比如在自我防卫的情况下相互使用武力，从而间接地实施。所有合法的武力或强制都由国家来实施或监管。

从另一方面看，垄断合法武力意味着国家承认有责任保护居住在其疆界内的每个人免受不合法武力的侵害。确实，仅仅出于这一理由，我们才乐于同意国家垄断武力。我们放弃保护自己的权利，但唯一的条件是我们不需要自我保护，国家会做对我们来说必要的事情。

因此，人们经常主张，国家有两个根本特征：第一，它维持着对合法的强制或武力的垄断；第二，它为其领土范围内的每个人提供保护。这是“国家”的一个“定义”吗？对这一说法的一个常见质疑就是，显而易见，实际上没有任何一个现实中的国家能够达到这一理想。没有任何一个国家可以真正地垄断武力，也没有任何一个国家能够保护其领土范围内的每个人。我们只需要想一想任何一个大城市的谋杀率，想一想普通公民为了确保其人身安全而不得不采取的那些防范措施。对于这些情况，我们要说，某些国家没有成功地垄断武力，而且令人遗憾的是，它们也未能保护其所有的公民，但我们并不会说，这样的社会根本就没有国家。但是，如果我们认为国家的上述两个“根本特征”是在提供一个定义，我们似乎就不得不承认这一点。

在回应这一质疑时，应该再次强调，这里提出的这个定义只是声称，国家维持着对合法暴力的垄断。因此，存在着不合法的暴力并不重要。国家为所有人提供保护，即便它经常未能兑现。但是这两种回应都有问题。在美国，很多人主张有权利在自我防卫时武装自己。他们不仅相信他们应该有这项权利，而且还声称在这个问题上，政府并没有凌驾于他们之上的权威。因此，有时有人说，他们有权利携带武器的理由就是，在有必要的时候可以用武器来保卫自己免受国家的侵害。所以，事实上，这些人非常坚定地声称，国家或政府无权垄断武力手段。普遍而言，国家为所有人提供保护这一说法也并不都是正确的。很多国家完全忽视处于不利地位的少数群体的困境，尤其是那些属于某些种族的少数

群体。更糟糕的是，在一些极端情况下，这些少数群体甚至遭到来自国家本身以迫害、清除或“种族清洗”为形式的不合法暴力之害。对于所有国家都被认为具有的那两个特点，这样的国家并不具有其中的任何一个，但否认它们是国家就很荒唐。

因此，这两个规定性的属性都有问题。在这里，我们无非是指出了国家的一种理想类型（ideal type），这种国家确实具有我们指出的那两个特点。让我们把定义问题放在一边，转向我们的核心问题：我们如何才能证成一个国家，无论它是否到达了这一理想？

证成的目标

在这里，引入一些术语会很有用。证成国家的任务经常被说成是要表明存在着普遍的政治义务（universal political obligations）。说某个人有政治义务，至少就是说，他在正常情况下有义务服从本国的法律，包括在适当的情况下纳税。可能还包括其他一些义务：应召为保卫国家而战，或许还要以爱国的方式行动，甚至要找出并揭发国家的敌人。但接下来让我们把注意力集中于服从法律的义务。

政治义务是指我们因为每一条法律是法律而服从它，而未必是因为我们认为它具有某种独立的道德正当性。我们大多数人会不假思索地服从反对故意杀人的法律。如果被问到为什么不杀人，我们大多数人确实会回答说，我从来就没有认真地考虑过杀人这种想法。如果要进一步给出理由，我们或许会说，杀人是不对的，或者是不道德的。确实，如果有人告诉我们，他不杀人的主要理由是杀人不符合法律，这会引起我们极大的担忧。因此，很少有人需要法律来阻止他们杀人。因而在这里，我们看到了一条与道德独立提出的要求相一致的法律。

但是也有一些法律似乎在道德中并没有多少根基。我们以交通法为例。你可能认为，你有道德义务在空无一人的十字路口亮红灯时停下来，而这只是因为法律叫你这样做。当然，人们有时会认为，法律要求他们去做的事情在道德上是不对的。比如说，我们的某些税款被用来资助海外军事行动，而很多纳税人认为这一政策在道德上是应受谴责的。但是，即便在这种情况下，“好公民”很可能也会觉得有义务服从税法，从而不情愿地继续促成这一计划与其他计划，仅仅因为这是法律所要求的。这样一个公民可能会认为，任何反抗都必须采取其他方式。很多人认为，违背法律唯有在最紧急和最严重的情况下才是恰当的。

通常认为，“证成国家”的意思就是要表明，存在着服从法律的普遍义务。在这里，所谓的“普遍义务”，并不是指在所有时间服从所有法律的义务。唯有某种让人讨厌的狂热分子才会相信，我们总是有道德义务服从法律，无论法律叫我们去做什么。比如说，我应该看到红灯就停，哪怕我正开车送一个生命垂危者去医院。毋宁说，这种想法是这样的：所谓政治义务是普遍的，意思是说，政治义务适用于居住在一个国家疆界范围内的所有人。有可能国家准备让某些人免受某些法律的惩罚（尽管这往往是腐败的征兆），不过关键在于，证成国家这一目标就是要表明，原则上说，其领土范围内的每个人都有道德义务遵守其法律与指令。现在我们要看看是否可以完成这样的证成。

社会契约

我还进一步断言，所有的人自然地处于（自然状态），在他们通过自己的同意使自己成为某种政治社会的成员以前，一直就是这样。我相信这篇论文后面的部分会把这一点说得很明白。㊟

自愿的义务

让我们用“自愿主义”这个术语来指前面提到的洛克所捍卫的观点：凌驾于我之上的政治权力只有通过我的自愿行为才能创造出来。他人不会拥有凌驾于我之上的政治权力，除非我已经授予他们这种权力。

这个观点有时是用所谓的“自我承担”原则（“self-assumption”principle）来表述的：没有人负有任何义务，除非他们已经“承担”了这些义务，也就是说，他们已经自愿担起了这些义务。从字面上说，这种观点没有多少道理，不应该加以考虑。我不攻击无辜者的义务似乎无论如何也不取决于我之前“承担”了这种义务。我们似乎必须承认，我们负有一些道德义务，无论我们是否已经赞成它们。但是这不足以表明任何人都有权利制定法律并强迫我服从法律。而国家当然就是要这样做的。

根据这种解释，显而易见的是，政治义务问题至少对洛克而言就是要表明，如何用自愿主义的话语来解释国家的存在。需要表明的是，每个人，或者至少是每一个能够这样做的成年人都以这种或那种方式赋予了国家凌驾于其上的权威。根据这种观点，为了证成国家，仅仅指出我们身处国家权威之下要比置身于自然状态好得多还不够。我们还必须表明每个人都已自愿地同意了国家。

换句话说，在洛克看来，即便国家确实符合我的利益，这也并不能推出国家就是正当的。因为我对自由有一种自然权利，所以凌驾于我之上的政治权力唯有通过我自己的同意才能形成。因此，如果一个国家声称要运用凌驾于我之上的政治权力，却没有得到我的同意，它就没有权利进行统治，并且因此是不合法的。即便政治社会中的生活远远好过自然状态下的生活，也仍然如此。

社会契约论观念的背后正是这样一种计划，即试图表明个人同意了国家。如果可以用这种或那种方式表明每个人都同意了国家，或与国家订立了一份契约，或彼此之间订立了一份契约来创立一个国家，那么问题似乎就解决了。我们可以通过表明每个人都同意了国家权威，来表明国家如何获得普遍权威，即凌驾于我们每个人之上的权威。这样，从理论上说，社会契约论是解决政治义务问题的一种显而易见且简洁的方法。它满足了普遍主义与自愿主义这两条要求。前者要求每个人都背负政治义务，后者要求政治义务只有通过同意才能产生。

在理论上，这些都完全没有问题，但是在实践上，我们去哪里找社会契约呢？社会契约是一份“原始契约”吗？换句话说，它是一个真实的历史事件吗？根据这一观点，正是那一时刻或那种机制把我们的祖先从自然状态带入了政治社会。这个观点常常遭到彻底怀疑，而且这种怀疑也许是正确的。如果我们承认，有一个真实的、符合历史的自然状态（我们在第一章看到了质疑这一说法的一些理由），那么就可能有这样一份契约吗？证据何在？它收藏在哪个博物馆？这样一个重大事件应该会在历史记录上留下一些痕迹才对。而且，这样一份契约又是如何签订的？除了如何交流与协调这样明显的实际问题之外，受到卢梭启发的批评者已经指出，认为自然状态下的野蛮人在观念上精明老道得能创立并尊重某种法律协议，这太荒谬了。

但更重要的是，即便真的有这样一份契约，又能证明什么呢？我们几乎不能主张它可以解释当今公民的政治义务。毕竟，没有任何合理的

法律体系允许一代人订立一份对子孙后代有约束力的契约。然而，这一点似乎恰恰就是原始契约学说所假定的。

如果社会契约理论依赖于一种原始契约学说，那么它注定要失败。所幸，还有其他一些观念可以发挥更恰当的作用。如果要想建构一种自愿主义理论来解释国家，很重要的一点就是，所有那些当前被说成对国家负有义务的人应该能够对它表示同意。这似乎要求每个人都表达某种持续同意。

我们每个人都有意识地、自愿地对国家表达了同意，这可能吗？很难看出这如何实现。我不记得有人问过我是否同意被统治，至少，没有任何具有公职身份的人问过我。确实，童子军和学龄儿童经常被要求对国旗或“上帝与女王”宣誓效忠，但是他们别无选择，而且无论如何，他们太年幼了，其宣誓没有法律效力。真的要让每个人都宣誓的国家就算有也很少。正如我们经常看到的那样，在现代国家中，唯一明确表达了他们的同意的人是那些通过入籍而获得公民身份的人。这并不涉及绝大多数现代公民。

在这里，有人可能会回应说，同意是以一种没那么明显或没那么明确的方式表达的。有一个想法是，同意是通过投票箱表达出来的。在投票支持政府时，我们就对它表达了同意。即便那些对政府投反对票的人，也仍然通过投票来表明他们对整个制度的同意，这种说法并非完全没有道理。但是这给我们留下了两个问题。在对政府投反对票的人当中，有的人可能会说自己是在对整个制度表达他们的不同意。而且，对那些弃权的人，我们又能说些什么呢？拒绝投票基本上不能被当作一种对政府表达同意的方式。把弃权变为非法并强制所有人投票并不能使情形有所改善。由于投票将不再是自愿的，就不可能把投票说成是同意行为或同意的征兆。

然而，这种思路一个更为有趣的发展方向是这样一种主张，即只有当一个社会以“参与式民主制”（participatory democracy）组织起来时，

政治义务才会产生。在参与式民主制下，所有的公民都在治理中承担积极角色，其参与治理的范围远远超过了我们在现代民主国家中所看到的。这个观点的一个重要后果就是，由于当代民主国家并不符合这一理想，因此生活在这种国家中的公民也就没有政治义务。参与式民主理论应该受到适当的关注，我们将在第三章里再讨论这个问题。而现在，让我们来看看对社会契约论的其他解释。

默示的同意

迄今为止，我们还无法看到如何发展出一种合理的明确同意理论。我们已经考虑了投票就是一种表达默示同意的方式这种观点，但是或许默示同意的观点可以在一种更有希望的形式中得到发展。事实上，所有主要的社会契约论者——霍布斯、洛克与卢梭——都以不同的方式依赖以默示同意为基础的论证。这里，核心的思想是，通过默默地享受国家的保护，你就是在对国家表达默示的同意。这足以使每个人都对国家背负义务。尽管洛克相信，唯有明确的同意可以使你成为你所在的政治社会的正式成员，但他提出了政治义务可以通过默示的同意而创立这一著名主张：

> 每个人只要占有或享用了任何政府的任何一部分领地，就因此表达了他的默示同意，从而在他与整个政府里的任何人一同享用期间，有义务服从该政府的法律，无论他占有的是永远属于他和他子孙的土地，还是仅仅一个星期的住处，或者只是在大路上自由地旅行。[注]

也许这看上去有道理。我通过接受国家的保护和其他利益，以默示的方式同意了国家。这样，有可能仅仅是得到利益就足以让你背负对国家的义务，本章稍后会审视这个观点。不过当前的观点略有不同，因为它在论证中补充了另外一步：得到利益就是对国家表达默示同意的一种方式，而且正是同意行为具有约束力。我们应该接受这一主张吗？

这一论证背后可能是这样一种想法：那些不喜欢国家提供的一整套利益与负担的人可以离开。但是如果这个学说依赖于此，那么很多人都会声称大卫·休谟（1711—1776）已经决定性地驳倒了它：

> 对于一个贫困的、不懂外语和外国风俗、靠着自己所得的微薄工资度日的农民或工匠，我们能够认真地说他对于是否离开自己的国家具有选择的自由吗？如果能够这样说的话，那么，对于一个睡梦中被人搬到船上、若要离船则只有跳海淹死的人，我们也可以同样宣称，他继续留在船上就表示他自愿地同意了接受船主的统治。[注]

这一反驳表明了什么呢？休谟的观点是，仅仅是居住不能被看作是同意。为什么不能呢？这完全是因为，除了离开国家以外，没有任何行为可以被看作不同意。但这无疑是一个过于苛刻的条件，无法让我们得出留下来的人就同意了国家这一结论。

这通常被认为是一条有说服力的反驳。但是另一方面，也可能存在一些甚至能满足这些苛刻条件的情况。比如，卢梭就认为，居住已经构成同意，但是唯有在一个“自由的”国家才能这样说，“因为否则的话，家庭、财产、无处容身、生活的需要以及暴力等等，都可以不顾一个居民的意愿如何而把他留滞在国内；这时候，单凭他的居住就不再能断定他是同意契约还是破坏契约了”。[注]卢梭认为家庭或财产使得我们不自由，这个观点颇不寻常，不过也可以说是卢梭的典型观点。但是我们可以明白他的意思，即便我们可能希望修正他的论述。卢梭的言外之意是，在一个自由国家，做出不同意的行为——离开国家的领土——是非常简单的。

如果我们设想一个由筑有城墙的城市国家构成的世界，一个人完全可以走出城门就离开国家（就像卢梭年轻时几乎出于偶然而离开日内瓦一样），那么任何不同意者都可以离开这个国家这种观点可能就是有道理的。休谟心里想到的显然是某种很像英国的国家，在那里，离开并非

易事，休谟把国家看作大海上的一艘巨轮便暗示了这一点。在当代这样一个由许多民族国家构成的世界，默示同意学说似乎已经没有在卢梭那里那么恰当了。与其说是因为国家被大海包围，倒不如说是因为，即便那些想要离开的人通常也会发现完全没有地方可去。没有别的国家会收留他们，而且无论如何，用一个不喜欢的政权替换另一个不喜欢的政权有什么意义呢？最终，我们会赞成休谟。默示同意的条件在现代国家中并不能被满足。国家不可能以这些方式证成。

假想的同意

或许，以为社会契约论者需要诉诸某种形式的实际同意，无论是历史上的同意、明确的同意，还是默示的同意，这是一个错误。毋宁说，可以主张，社会契约纯粹是一种假设：它只是告诉我们，如果身处自然状态，我们会做些什么，或者可能已经做了些什么。根据这个观点，下述想法本身足以表明国家是正当的：如果我们身处自然状态，我们可能已经订立了契约来创立国家。

我们应该如何理解这种论证呢？第一步，我们有必要回想一下第一章提到的一个观点：或许要想搞清楚你与某物的关系，最好的办法就是想象它不存在的话会怎样。这是人们经常使用的一种策略，比如，父母用它来说服孩子吃没胃口吃的食物：如果你没有食物可吃，你就会为能吃到它而谢天谢地。因此，相应地，假想契约论证告诉我们，如果不知怎的我们发现国家没有了，那么我们就会看到，一旦我们意识到自己所处困境的性质，立刻尝试建立一个国家就是理性的。

我们可以这样来理解假想契约论证：即便你没有处于国家的权威之下，而且不知怎的你发现自己身处自然状态，那么如果你是理性的，你也会尽你所能重新创立国家。具体而言，你会理性且自愿地参与订立一个创立国家的契约。假想契约论者现在会不无道理地问你：这个论证为

什么不能证成国家？

如果所有理性的个人在自然状态下确实会自愿地做出这一选择，那么我们在这里似乎真的有了一个很好的论证来证成国家。但是我们仍然要问，这与社会契约论的“自愿主义”假定有什么关系。因为，如果我们认为，唯有通过我们自己的自愿同意行为，我们才能具有政治义务，同时又承认假想的同意行为并不是行为，似乎就可以推出，假想契约论证不会满足社会契约论的要求。

这一评论让我们陷入了解释上的困境。如果假想契约论证并不是那种能够满足社会契约论者的论证，那么它又是一种什么论证呢？一种可能的回答就是指出，它可以用来表明某些种类的国家值得我们同意。也就是说，国家有一些可欲的特征，从根本上说，国家是我们获得和平与安全的最大希望，而我们会同意从自然状态中创立国家这一事实，完全证实了国家确实有这些特征。根据这种解释，是国家的特征而非我们的同意提供了其正当性的主要根据。同意完全从这种解释中退出了。这样，根据这种论证思路，假想契约论证最终并不是一种对国家的自愿主义辩护。它更接近于我们稍后要面对的功利主义理论。国家是通过其对人类福祉的贡献而得到证成的。

另一方面，我们可以通过某种方式用自愿主义的话语重构假想契约理论。我们来考虑这样一个观点：假想的同意以某种方式表明了真实同意的存在。我们先来看看这样一个想法：尽管几乎没有人真的正式表达过他们对国家的同意，但是在某种意义上，可以说我们所有人或大多数人都会同意。也许如果问到我们，并要求我们认真地考虑一下这个问题，我们每个人都会表达我们的同意。因此，我们似乎可以公道地说，任何接受这种说法的人都有一种同意国家的倾向。不过，这就完全相当于说，这样的人同意了国家，即便他们并没有意识到这一点。正如我们有一些我们从来没有意识到的信念一样（比如，很多年来，我必定一直相信长颈鹿没有九条腿，只不过在写下这些话之前，我从未有意识地形

成这一想法），就算没有意识到我们是同意国家的，我们也可以是这样的。

假想契约的方法可以看作一种让我们意识到自己真实想法的方式。通过反思自然状态下我会如何行动——如果可以，我会立刻奔向政治社会——我意识到我确实是同意国家的。其要义不是说，经历了一场思想实验后，我才开始第一次表示同意。这个观点的意思是，经历这一过程后，我开始意识到我一直以来都是同意的。根据这种解释，假想契约论证的目的就是揭示倾向性的同意，即到此为止尚未表达出来的一种同意态度。

这样一种论证可以获得多少成功呢？有一个困难在于，这里所使用的同意是一种很弱意义上的同意。在其他道德语境或法律语境中，尚未表达出来甚至尚未得到承认的同意倾向很少被认为具有约束力。而且，很可能有的人经历这种假想契约的推理并经过三思后，认为在自然状态下他们的状况会更好，因此更喜欢自然状态而不是国家。也许他们不信任集中的权力。也许他们对自然状态的看法比我更为乐观。有这样的人吗？似乎确实有：第一章讨论过的无政府主义者及其追随者就是很好的例子。不能说这些人具有同意国家的倾向：他们积极而明确地表达了不同意。

我们可能会认为这样的人不理性。但是他们事实上真的不理性吗？无论如何，即便他们是不理性的，也很难说这就表明他们已经同意了。因此，即便这种最弱版本的同意理论也不能得出我们正在寻求的东西，即政治义务的普遍根据。如果我们坚持认为政治义务必须由人们自愿承担，我们就总是会面临这种风险。只要有一个人不同意国家，就会破坏整个论证的普遍有效性。由于契约论是最具代表性的自愿主义，因而普遍主义，即每个人都负有政治义务这一命题，完全不能通过上述任何形式的契约论或同意理论得出来。

再论无政府主义

也许答案就在于承认，不可能表明每个人都负有政治义务。坚持国家应该建立在自愿的基础上，这非常有道理，如果由此付出的代价就是我们不得不承认某些人可以逃避国家的权威，那么也许我们应该硬着头皮接受现实。

这一论证为第一章简要考察过的无政府主义论据提供了新的支持。如果我们找不到一种办法从一些可接受的前提来证成国家，那么至少从道德上说，我们似乎就不得不接受某种无政府状态。这一批评策略似乎是无政府主义者最强有力的武器。没有人问过我，我们是否应该有一个国家，警察在行动时也没有征求过我的许可。因此，无政府主义者主张，国家与警察都是在以不合法的方式行动，至少在和我打交道时是这样。

这一观点的隐含意义具有深远影响。从最激进的角度看，我们可以主张，一旦我们接受了无政府主义的观点，那么我们服从国家的唯一理由就是明智，尤其是对惩罚的恐惧。强人应该抵制这种懦弱的态度，对国家及其代理人不予理睬。或者，以一种温和的形式来说，我们可以承认，正如我们已经看到的一样，法律所要求之事往往道德本来就独立地要求了。我们应该去做国家命令的一些事情，比如克制住自己不要杀人，不要强奸或伤害他人，但并不是因为国家这样命令。而且，警察所做的事情往往任何一个公民都可以做：保护无辜，扣押伤害他人者并将其绳之以法，等等。因此，我们可以感谢警察为我们干了这些苦差事。然而，根据这个观点，只有在你本来就赞成国家与警察行动的理由的情况下，你才应该支持国家与警察。法律是法律，或者警察是警察，这一事实根本不能为服从提供任何理由。因此，“哲学无政府主义者”建议我们对国家与警察的行为采取一种高度批判性的立场。有时他们的行动有道德权威，但是当他们的行动没有道德权威时，我们就有权利不服从、阻挠或者忽视他们。

在某些方面，这似乎是一种非常有见地的看法。负责任的公民不应该盲目地遵循法律，而应该始终在法律是否正当的问题上运用他或她自己的私人判断。如果法律不正当，那就没有道德理由服从。

这种看法在一定程度上必定是正确的。主张一个人永远都不应该质疑或违抗一条法律，就会导致比如说去为纳粹德国屠杀犹太人辩护，或者去为用死刑惩罚同性恋者的法律辩护，判处同性恋者死刑这种现象在某些中东国家和非洲国家仍然存在。服从法律的义务必须有一些道德限度。不过，要说清楚这种道德限度应该划在哪里，却并非易事。极端地说，我们来假设，你认为除非法律完全符合你自己的道德判断，否则你就不该服从法律。现在，很多人（尤其是富人）认为，纯粹以财富再分配为目的的所得税没有道德上的正当性。根据刚才讨论过的那个关于国家之正当性的观点，这样的人有权停止缴纳一部分税款。与此同时，许多来自各种社会与经济背景的人认为，财富的继承是非正义的。用约翰·罗尔斯的话来说，谁继承、谁不继承“从道德的观点来看”完全是“任意的”（见第五章）。很多人认为，有的人继承巨额财富，而和他们同样应得财富的人却什么也没有得到，这非常不公平。这样，如果你认为继承而来的财产没有道德正当性，那么你就会认为，要是你没有权利把威斯敏斯特公爵从他继承而来的房产中赶出去的话，他也同样没有权利让你离开他的房产，因为这并不真是他的财产。如果你对此补充说，你应该只有在法律符合你的道德观点时才服从法律，那么你就不再有任何理由（除了对惩罚的恐惧以外）尊重其他人（声称有权拥有）的大多数财产。

显然，还可以举出很多例子。关键是，如果我们接受了上述无政府主义的观点，我们就回到了一种混乱状态，在那种情况下，人们可以在所有问题上遵循他们的私人判断，即便是那些事关公众的问题。但正是出于这一理由，洛克才主张我们应该远离自然状态。从这个视角来看，哲学无政府主义者的立场看起来像是道德上自我放纵的一个非常危险的例子。确实，在一般情况下，我们接受一些由公众制定并认可的法律来

指导我们与他人的交往，远远好过听任人们基于他们自己相互冲突的规范而行动。换句话说，在合理范围内有一套共同的法律，要比任何人对最好的法律应该是什么这个问题做出的私人判断重要得多。

作为回应，无政府主义者很可能会主张，没有理由认为相互冲突的道德观点会有如此之多。毕竟，某一种道德观点很可能是正确的，因此个人可能全都持有同一套基本的道德原则。正是第二个主张承载着这个论证的效力，但是它在多大程度上站得住脚？即便有一套正确的道德原则，我们如何能确保每个人都能明白这一真理呢？对那些怀疑这种方法存在的人来说，无政府主义者的立场无论在理论上有什么优点，在实践上都没有吸引力。

---

1. John Locke,Second Treatise of Civil Government,ed.Peter Laslett (1689),student edn.,Cambridge:Cambridge University Press,1988,s.15,p.278.（中译本见约翰·洛克：《政府论》，下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1996年，第12页。——译者注）
2. John Locke,Second Treatise of Civil Government,s.119,p.348.（中译本见约翰·洛克：《政府论》，下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1996年，第74—75页。——译者注）
3. David Hume,“Of the Original Contract”,Essays:Moral,Political,and Literary,ed.E.F.Miller (1748),Indianapolis:Liberty Press,1985,p.475.（中译本见休谟：《论原始契约》，载于《休谟政治论文选》，张若衡译，商务印书馆，1993年，第126—127页。——译者注）
4. Rousseau,Social Contract (1762)，第四卷，第二章，p.124，注释。（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2005年，第136页。——译者注）

功利主义

臣民应该服从国王……只要可能造成的损害小于反抗可能造成的损害。[注]

各种契约论证都失败了，加之无政府主义也缺乏吸引力，我们更等不及要考察功利主义（utilitarianism）了。功利主义的基本观点是，在任何情况下，道德上正确的行为都是那种可能产生最大功利总量的行为。功利（utility）以不同的方式被理解为幸福、快乐，或是偏好或欲求的满足。就我们讨论的目的而言，我们选择哪一种理解并不太重要，因此为方便起见，我们就谈幸福的最大化。粗略地说，功利主义要求，与同时可以做出的其他行为相比，你应该采取能够在世界上带来更多幸福（或更少不幸）的那个行为。

注意，如果要认真对待功利主义，我们就必须能够衡量和量化幸福，这样我们就能确定几种可能的行为中哪一种产生的幸福最多。这通常被认为是一件极其困难的事情。毕竟，如果我们要比较不同的情境，我们似乎就需要一种用来衡量的标尺：或许是幸福的单位。我们如何做到这一点呢？这种理论不仅要求我们比较一个人的幸福与另一个人的幸福，指出谁的幸福更多，而且还要说明多出了多少。我们似乎必须能够理解这样的说法："弗雷德今天比查理幸福两倍，尽管昨天他要幸福三倍。"很多人会认为这很荒谬。试图这样来量化幸福通常看起来很幼稚。

如何找到一种办法来比较幸福这个问题被称为"功利的人际比较"问题。奇怪的是，19世纪的功利主义创立者似乎没有看到这个问题的重要性，不过在过去几十年里，已经有人提出了一些巧妙且技术性很强的解决办法。没有任何解决办法得到了普遍接受，如果要在这里对这个问题

进行恰当考虑，就会使我们离题太远。然而，我们也应该看到，当有人叫我们做人际比较时，我们绝非完全手足无措。我们知道有的人与我们自己相比，享有的食物或娱乐远远更多或更少。更严肃地说，我们每一天都看到，有的人生活在悲惨之中，而我们也知道有的人过着非常愉快的生活。我们确实相信，比较是可以进行的，即便我们并不确切地知道我们如何比较。就当前的目的而言，我们只是假定，功利的人际比较是可以进行的，不过要记住的是，对于究竟如何比较，功利主义欠我们一个解释。

回到主要的问题，我们现在需要追问，一种功利主义的政治义务理论看上去是什么样的。根据边沁的看法，我们前面已经看到，只要服从的好处超过了代价，我们就应该服从我们的统治者。因此，这听起来好像是这样一种理论：当且仅当我的服从与不服从相比会给社会带来更大的幸福时，我才应该服从。

但如果这就是边沁的学说，那么稍加思考就可以发现，它是违法者的特许状。因为我的幸福毕竟也是总体幸福的一部分。因此，如果违法——比如从一家大书店偷一本书——会增加我的幸福，而且我可以确定没有人会发现，也没人会遭遇任何明显的损失或伤害，那么功利主义似乎就不仅允许我实施偷盗，甚至还要求我这样做。更一般性的说法就是，功利主义理论通常都会支持违法。

这是功利主义者想要的吗？似乎不太可能，而且事实上已经有了一种现成的回应。考虑一下，如果每当我们认为违法会导致总体幸福的增加时我们都违法，会发生什么。在这种情况下，你可以拿走我的任何所有物，只要这样做你所增加的幸福超过了我所减少的幸福。如果每当功利主义的计算对别人有利时，他们就可以拿走我的财产，那么财产将极其不安全，或许将使得财产很不稳定，以至于最终没有人会凭劳动去生产任何东西。这种不安全会导致极大的总体不幸，非常类似于自然状态下的不安全。吊诡的是，我们每个人都试图个别地增加总体幸福，最终

却导致了总体的不幸。这是第一章讨论过的囚徒困境的又一个例子：就个体而言增加幸福的行为，集体而言却减少了幸福。

因此，功利主义者可以主张，我们需要一系列将会得到尊重的法律，哪怕在特定情况下违背其中某一条（假如可以这么做的话）会导致幸福的增加，也要尊重法律。这种立场可以称为间接功利主义。其观点是，如果我们所有人都直接根据功利主义思路进行推理，情况会变得非常糟糕。因此我们需要遵循非功利主义的推理——服从法律——来使幸福最大化。

与个人追求幸福的行为进行对比，将有助于阐明这一点。每个贪图享乐的人都一再发现，如果你一门心思只想追求幸福，并尽你所能获取幸福，那么你多半会失败。但是如果你以其他某种东西为目标，比如形成并去追求一种志向，培养一种业余爱好，交一些好朋友，那么你很可能会发现幸福就是一种副产品或间接的后果。因此有人主张，直接追求幸福，无论就个人而言还是就社会而言，都可能是自我挫败的。最好的办法就是为自己设定其他目标，或者遵循其他规则，希望或期待幸福将作为一种结果随之而来。功利主义政治哲学家应该推荐一套法律让每个人去遵循，至少在正常情况下要遵循。因此，并不是要由个人来考虑遵循法律会对社会中的幸福水平有什么影响。

这或许就是边沁自己的真实观点："就（人民）整体而言，当服从符合他们的利益时，他们就有义务服从。"[注]将这段话扩展一下，就可以提出以下几点：

1.当且仅当一种法律与其他法律（或没有法律）相比，促进了更多的人类幸福时，这种法律才应该获得通过。

2.法律应该因为是法律而得到服从（也会因为不服从意味着惩罚而得到服从），而且只有为了避免灾难，才能违反法律。

3.法律如果不能发挥恰当的功利主义功能，就应该被废除或被取代。

功利主义会如何解释政治义务，现在看起来很清楚了。国家作为一套法律的提供者和执行者，当且仅当它与其他可行的竞争性安排相比促进了更多的人类幸福时，才是正当的。如果我们从国家与自然状态之间的根本差异这个角度来考虑，并接受第一章的论证，尤其是霍布斯的论证，那么功利主义对国家的证成似乎就很有道理。就促进总体幸福而言，国家看来远远胜过自然状态。这样，对功利主义者来说，对国家的证成就完成了。

然而，尽管功利主义获得了这种成功，但很少有政治哲学家完全信服功利主义对国家的辩护。很多人承认，功利主义的论证就其本身而言很能自圆其说，但是他们在该论证的假定或前提中找到了问题。这个论证本身非常简单，本质上讲，它只有三个前提：

前提1：从道德上说，最好的社会是幸福得到了最大化的社会。

前提2：国家比自然状态更能促进幸福。

前提3：国家与自然状态是我们仅有的两种选择。

结论：我们有道德义务缔造并支持国家。

我们在第一章看到，不同类型的无政府主义者会质疑前提2和前提3，但是出于论证的目的，让我们假定这些前提都是正确的。这个论证似乎也具有形式意义上的有效性，所谓形式意义上的有效性，就是说如果前提是正确的，那么结论必定也是正确的（假定我们有道德义务缔造并支持道德上最好的社会）。这样，该论证唯一容易受到攻击的部分就是第一个前提：根本性的功利原则。

问题就出在这里。很多哲学家拒绝功利主义的推理，因为他们认为

它具有道德上不可接受的后果。尤其是，经常有人主张，功利主义道德允许甚至要求严重的非正义。比如，一个臭名昭著的困难就是“替罪羊”反驳：功利主义会允许追求总体幸福的过程中出现极大的非正义。

替罪羊反驳是这样的。假定发生了一件骇人听闻的罪案，可能是一次恐怖主义袭击，在爆炸中有数人丧生，多人受伤。在这种情况下，警察面临巨大的压力要找到行凶者。民众一般来说都会寻求报仇，并想要确保类似的袭击不再发生。如果罪犯被绳之以法，总体幸福当然会得到实现。但是功利主义的反对者注意到，如果被民众相信有罪的人被逮捕并被判了刑，总体福利也可以得到提升。只要他们看上去像嫌疑人，有口音，样子也像恐怖分子，等等，那么至少，复仇的要求就可以得到满足，而且我们都可以高枕无忧了（即便我们高枕无忧只是由于我们的错误信念）。当然，苦了那些无辜者。但是下述说法似乎也是有道理的：民众幸福的增加（或痛苦的减少）将超过无辜者的痛苦，从而使得从功利主义角度来看，这种迫害是利大于弊的。因此，有人说，功利主义具有这样一个后果：惩罚无辜可以在道德上是正确的。其他类似例子可以信手拈来，比如功利主义可以用来证成奴隶制。

这个观点不是说惩罚无辜者更好；根据功利主义的计算，找到并惩罚罪犯当然更好。但是把一切因素都考虑进去后，很可能有些审判不公也可以从功利主义角度得到辩护。大多数哲学讨论基于想象的例子，但是也有一些真实的情况。在英国，这个问题受到公众关注与爱尔兰共和军（IRA）在一个酒馆实施的爆炸案有关。1975年，“伯明翰六人”被控犯有谋杀罪，但是他们称他们的供词是警察刑讯逼供逼出来的。他们试图就警察在他们被拘留期间对他们实施的伤害提起民事诉讼。1980年，丹宁勋爵（Lord Denning）在上诉法庭的判决中就是否应该受理对警察的民事诉讼发表过演讲。他说：

> 如果这六个人败诉，就意味着很多人将无谓地耗费大量时间和金钱。如果这六个人胜诉了，这就意味着警察犯了伪证罪，意味着他们犯

了使用暴力与威胁的罪，意味着供词不是出于自愿，而且是以不当的方式供认出来作为证据的，也意味着给这六个人定罪是错误的。而这又将意味着内政大臣要么不得不建议赦免这六个人，要么不得不将案件移交给上诉法庭。这个前景如此糟糕，以至于这个国家每一个理智的人都会说：任这些行为继续下去不可能是对的。注

最终，有罪判决在1991年被撤销了。丹宁勋爵后来承认："事后想来，我的评论是应该受到批评的。"但是功利主义的批评者会说，问题的关键在于，他的观点相当于功利主义推理的一次完美运用。让无辜的人继续待在监狱里要比承认警察有时会恐吓人们提供虚假供词更好。几乎不用说，大家也知道，功利主义的推理要更糟糕。

但是功利主义者在为自己辩护的时候，似乎可以通过采取前面提到过的"间接功利主义"策略来避免这些问题。如果我们知道，在自己所生活的社会中，人们可以被迫害，被当作替罪羊，哪怕是无辜的也可以被关进监狱，这将导致严重的不安全，进而极大地减少人们的幸福。毕竟，我怎么知道我不会成为下一个功利主义替罪羊？因此，功利主义者必须承认人们有不被惩罚的权利，除非有罪。因此经常有人主张，通过这种更巧妙的功利主义方法，替罪羊反驳和其他类似的反驳都可以得到避免。实际上，一个考虑伯明翰六人案的功利主义者很可能会主张，与丹宁勋爵最初的观点相反，释放他们的好处多于害处。这虽然会败坏英国司法系统的名声，但是通过这个案子及其受到的广泛关注，为了所有人的长远利益和安全，记录供词的更好程序已经被采纳。

间接功利主义论证的成功对于捍卫功利主义来说似乎至关重要。如果功利主义理论可以容纳一种权利理论，比如不受迫害的权利，那么很多对功利主义的常见反驳都会烟消云散。至于功利主义可以如何来完成这一任务，我们已经看到一个大体框架，但是还有一些方式可以进一步发展这一反驳。比如，我们可以主张，只有当公众意识到发生了什么，找替罪羊的做法才会导致普遍的不安全。但是，如果公众永远都不会发

现真相，那么他们就没有什么好担忧的。（或者毋宁说，他们也会有些担忧，但是由于他们对所担忧之事一无所知，他们事实上也就不会担忧。因此，这并不会为功利主义的余额增加任何额外的消极单位。）这样，找替罪羊的做法就根据功利主义的理由得到了证成，只要它是高效而秘密地进行的。确实，这是一个令人不安的想法。

一个更深层的反驳是，即便计算过程得出了功利主义希望得出的结果，正确的结果也是基于错误的理由而得出的。事实上，或许一种秘密迫害政策不会将幸福最大化。但是功利主义的反对者主张，这是无关紧要的：没有人应该受到迫害，无论就总体幸福而言能够带来什么利益。伯明翰六人应该被释放，无论后果是什么。而且，如果功利主义者仅仅关心将幸福最大化，为什么他们还要耗费如此多的精力来尝试着提出一种功利主义权利理论？这似乎揭示出他们对自己的理论缺乏信心。

为了当前的讨论的目的，我们要做出一个假定，一个稍后可能会被推翻的假定，即最终不可能把功利主义理论从这些批评中拯救出来。现在我不想对这个问题再多说了，因为我在第四章将更详细地讨论这个问题，在那里，我要考虑约翰·穆勒的《论自由》，这本书通常被认为是在提供一种功利主义权利理论。目前的观点无非就是，尽管间接功利主义对国家的证成似乎强而有力，但功利主义本身是值得怀疑的，即便是间接功利主义也是如此。有理由对这种为国家辩护的进路感到不满。

---

1. Jeremy Bentham,A Fragment on Government,ed.Ross Hamilton (1776),Cambridge:Cambridge University Press,1988,p.56.（这本书英文版的编者应为Ross Harrison，中译本见杰里米·边沁：《政府片论》，沈叔平等译，商务印书馆，1997年，第155页。——译者注）

2. Jeremy Bentham,A Fragment on Government,p.56.（中译本见杰里米·边沁：《政府片论》，沈叔平等译，商务印书馆，1997年，第155页。——译者注）

3. 引自Chris Mullin,Error of Judgement,rev.edn.,Dublin:Poolbeg Press,1990,p.216。

公平原则

在这个世界的大部分地方，你如果竟然鼓吹政治关系完全建立在自愿同意或相互承诺的基础之上，而你的朋友又没有因为你提出了这种荒唐主张而及时把你当作精神病人关起来，当地的行政长官一定会立即监禁你，认为你在煽动人民不服从。(注)

无论个人是否同意国家，享受国家带来的利益又不承受有助于产生这些利益的必要负担，看起来是不公平的。因此，已经有人主张，任何从国家那里得到好处的人都有一种公平义务服从其法律，缴纳税收，等等。

这个观点背后的原则由法律理论家和哲学家哈特（H.L.A.Hart，1907—1992）明确提出，他说：

如果一些人根据某些规则从事某种共同事业，并因此限制了他们的自由，那么那些根据要求服从了这种限制的人就有权利要求那些受益于他们的服从的人做出同样的服从。(注)

哈特的观点是，这条原则是默示同意学说的“合理内核”。得到利益确实能让你背负对国家的义务，但这不是因为这是一种表达默示同意的方式。毋宁说，该论证的说服力在于，除非你也准备承担起你那一份负担，否则得到来自国家的利益就是不公平的。所谓的利益当然就是指在一个推行一套被强制实施的法律的社会中安全稳定地生活。相应的负担就是政治义务。这条原则的一个更为熟悉的运用就是在酒吧里轮流买酒。如果你的三个朋友每个人都为你们四个人买了一轮酒，而你在喝完第三轮后就决定回家了，他们就完全有理由愤愤不平。

如果我们接受哈特的原则，并承认每个人都从国家那里得到了利

益，那么似乎就可以得出，为了做到对其他每个人公平，我们每个人都应该服从国家的法律。这依赖于一个颇有道理的观点，即如果我们受益于法律，那么为了我们自己便利而违背法律就是不公平的，就是在占便宜。

真的能够表明每个人确实都受益于国家的存在吗？或许第一章提到的霍布斯的论证足以说服大多数人。不过，另一种论证这一结论的尝试是由休谟做出的，尽管休谟本人绝非一个“公平理论家”。

我们可以利用他的某些论证来支持下述主张：实际上，我们所有人确实都受益于国家。休谟的第一步就是主张，如果我们生活在一个由正义规范（比如用来规范私有财产与个人安全的规则）所支配的社会中，我们每个人都会受益。当然，我们将不得不做出短期的牺牲，但是长远地看，正义是有利可图的。由于只有我们所有人都服从法律，正义才能得到发扬，因此服从法律事实上符合每个人的个人利益。

但是，服从法律符合我们每个人的利益这种说法真的正确吗？如果是这样，那么正如休谟所指出的，看上去很奇怪的是，竟然需要以惩罚相威胁来强制我们服从。如果去做法律叫我们做的事情符合我们的利益，为什么我们需要法律强制我们去做？

实际上，休谟的回答是，人类并不是非常善于理性地行动。假定我们有两种行为可以选择，一种行为眼下就可以获得蝇头小利，另一种行为可以获得更大的利益，但得在更远的将来才能得到。尽管采取第二种行为才最终符合我们的利益，但休谟认为，任凭我们自己选择的话，我们往往都会选择第一种：

我们虽然可以充分地相信，后一个对象较前一个对象更为优越，可是我们却不能以这种判断来规范我们的行为。我们总是顺从我们的情感的指示，而情感却总是为接近的东西辩护的。

正因为如此，人们的行为如此经常地和他们所明知的利益相抵触，而这尤其是他们之所以宁取任何眼下的蝇头小利而不顾社会秩序之维持的原因。[注]

在休谟看来，即便服从法律符合我们的利益，这一利益也非常遥远，因此我们可能更喜欢产生于违法行为的短期的较小利益。因为，休谟认为，如果我们每个人都追求自己的短期利益，不按正义行事，社会就会瓦解，而这对我们所有人来说都是极大的不幸。所以理性叫我们去寻求长远利益并服从法律。然而，休谟认为，尽管这是我们的理性叫我们每个人去做的，但仅靠理性不足以驱使我们行动。休谟认为，理性是“情感的奴隶”。而我们的非理性情感和我们对当下满足的偏好很快就会战胜我们理性的慎重考虑。

因此，休谟主张，由于“不可能改变或改正我们天性中任何重要的性质，所以我们最多能做到的只是改变我们的环境和处境，使遵守正义法则成为我们最切近的利益”。[注]换句话说，我们需要找到一种办法来使得遵守正义法则能够促成我们的当下利益。只有通过这种办法，我们才能遵守法律，从而给我们带来长远利益。

因此，休谟主张，我们应该设立一系列政府官员，他们有权力制定法律并通过惩罚来强制实施法律。服从法律已经符合我们的长远利益了，而惩罚不服从的人又使得服从法律也符合我们的短期利益。有必要强迫我们服从法律，实际上我们应该对此表示欢迎，因为理性作为人的驱动力太软弱无力了。我们需要被强迫去以符合我们自己的理性自利的方式行动。

休谟提出这个论证的目的在于解释政府的好处，并解释为什么我们往往都乐于接受国家，即便它并非建立在我们的同意基础之上。主张我们有某种道德义务服从，这又进了一步，严格来说，休谟并没有试图走出这一步。但是像哈特这样的公平理论家试图比休谟走得更远。我们所

有人都受益于国家的存在，获取这些利益而又不同时承受创造这些利益所必需的负担，这就是在以不公平的方式对待我们的同胞公民。这些负担就是政治义务。因此，我们有一种公平的义务接受服从国家的义务。

但是我们真的有这样的义务吗？如果我们得到的是我们没有主动要求过的利益，我们必须为之买单吗？回到之前那个例子，如果我并没有要求他人为我买酒，我也需要买一轮酒吗？假定我一开始就明确地说过，我不打算为其他任何人买酒。那么我是否可以把别人买给我的酒当作免费的馈赠呢？罗伯特·诺齐克（Robert Nozick，1938—2002）在《无政府、国家与乌托邦》（1974）一书中主张，没有主动要求的利益不能创设任何回报的义务。他举了一个例子。假设你的邻居发现了一种公共演讲制度，并决定建立一套公共娱乐制度。每一天指派一个人为了所有人的利益去播放节目，比如放录音，讲笑话，等等。你享受了别人提供的137天娱乐，但是到第138天轮到你的时候，你有义务放弃自己一天时间去取悦其他人吗？[注]诺齐克认为，你显然没有道德义务这样做，但是从哈特提出的公平原则来看似乎你有这样做的义务。毕竟，你已经获取了公共演讲系统带来的利益，因此现在轮到你承担起负担并为他人尽你的本分了。这样，根据公平原则，现在你应该做出贡献。

为什么诺齐克主张你没有这种义务呢？你没有要求过这种利益，无论你喜不喜欢，别人都给你提供了这种利益。或许你宁愿既不享受利益也不承受负担。但是无论你想不想要，如果我们说你在这种情况下有义务顺从，这就等于许可别人把你不喜欢的东西强加给你，然后又要你付钱，这很难说是正义的。

也许可以通过更详细地阐明该理论来处理这个反例。这个理论可能是这样的：只有当你接受了（而不仅仅是得到）那种利益并理解了应该付出的代价时，你才会有公平义务也去做出贡献。就公共演讲系统而言，只有当你接受了整个方案时，你才有责任去讲一天的笑话。任何一个接受了利益又试图避免承受负担去做出贡献的人都是一个占便宜者或

搭便车者，因此让他们付出代价就并非不正义了。我们似乎可以合理地说，如果修改公平原则，把这一点考虑进去，那么该原则就产生了可以强制执行的义务。接受利益却又拒绝付出代价是不公平的。

然而，一旦以这种方式修改了公平原则，一个新的困难就产生了。现在的问题是，如果唯一能引起义务的利益是那些被人接受的利益，那么这就要求我们能够区分开为人所接受的利益与仅仅是被人得到的利益。但是什么样的行为才算是接受了国家带来的利益呢？毕竟，我们如何能拒绝这些利益呢？对于这些利益中的所有或者大多数，无论我们是否想要，我们都会得到。换句话说，我们面临的问题恰恰和我们在默示同意理论那里所发现的问题一样。我们如何才能阻止对利益的接受变成纯粹自动的呢？如果我们能通过巧妙地说明何为接受利益来解决这个难题，那么我们就不得不面临一种可能，即有的人（无政府主义者，或许还有其他人）可能会拒绝接受利益。即便他们欣赏休谟和其他人关于国家之好处的论证，他们仍然会看到其他困难，并因此而宁愿既不要这种利益又不承担政治义务。因此，他们不会有顺从国家的公平义务。结果，根据这种理解，和基于同意的论证一样，公平原则不能得出普遍的服从义务。只有坚持哈特最初的做法，即用“得到”利益来表述公平原则，它才能得出普遍的服从义务。但是诺齐克的例子表明，这一表述本身导致了成问题的后果。因此，根据这一简要的考察，似乎公平原则并不能解决政治义务问题，尽管它是对同意理论的一种改进。

---

1. David Hume,“Of the Original Contract” (1748),p.470.（中译本见休谟：《论原始契约》，载于《休谟政治论文选》，张若衡译，商务印书馆，1993年，第122页。——译者注）

2. H.L.A.Hart,“Are There Any Natural Rights?”,in ed.J.Waldron,Theories of Rights (1955),Oxford:Oxford University Press,1984,p.85.

3. David Hume,Treatise of Human Nature,ed.L.A.Selby-Bigge (1739-1740),2nd edn,Oxford:Oxford University Press,1978,p.535.（中译本见休谟：《人性论》，下册，关文运译，商务印书馆，1996年，第575页。——译者注）

4. David Hume,Treatise of Human Nature,p.537.（中译本见休谟：《人性论》，下册，关

文运译，商务印书馆，1996年，第577页。——译者注）

5. Robert Nozick,Anarchy,State,and Utopia,New York:Basic Books,1974,p.93.（中译本见诺齐克：《无政府、国家与乌托邦》，何怀宏等译，中国社会科学出版社，1991年，第99页。——译者注）

结论

我们已经审视了几种对政治义务的辩护，但是这几种辩护似乎都有这方面或那方面的不足。契约传统中的自愿主义辩护无法解释那些拒绝同意的人的义务。功利主义论证很可能具有一些不可接受的隐含意义，因为它们似乎允许，至少在原则上允许牺牲无辜者。公平论证则只有当每个人都接受了国家带来的利益时才能成功，而这不太可能是事实。这是否意味着我们没有政治义务呢？

我们首先应该清楚，尽管这些论证单独地看都未能证明一种普遍的服从义务，但其中的某些论证确实取得了某种有限程度的成功。有的人明确地同意了国家：比如，那些承担着特殊职责的人（如国会议员），以及入籍的公民。更多的人有一种公平义务，因为大多数人自愿地接受了国家带来的利益，而且可以主张，他们相信服从义务是一种公平的代价。如果认为功利主义的推理可以接受，那么很可能国家就完全是正当的。但即便拒绝了功利主义，如果其他任何一个论证从一个可以接受的道德基础出发，那么也可以得出，大多数现代社会中的很大一部分成员负有政治义务，只有相对较少的人能逃脱。

这会导致何种后果呢？没有哪个国家会对下述想法感到高兴：某些居住于其领土范围内的人没有政治义务。一方面，要想区分开有政治义务的人与没有政治义务的人，国家官员将面临巨大的实际困难，尤其是有人会利用这种困难来冒充没有政治义务的群体的成员。似乎即便国家愿意在理论上承认某些人可以逃脱政治义务，实际上它也不得不忽略这一点，并且就像存在着普遍的政治义务一样行动。无疑，国家会提出一些例外情况，但或许都只是一些特殊的、界定明确的情况。也许僧人或非常明确地拒绝国家帮助的群体可以被允许免缴某些税，或者其他一些群体可以免除强制性的兵役。但是没有任何群体能够逃脱所有政治义

务。

不过，假定一个国家真的把理论变为现实，并承认它没有权威干预居住于其领土范围内的某些人的生活。这会给我们当中其余的人带来一些困难吗？未必。某些人逃脱了政治义务这一事实并未赋予他们伤害任何人的权利。这些人仍然有一套完整的道德义务。而且，至少根据洛克的观点，所有的个人都有权利强制执行道德法则，即便在没有政府的情况下也是这样。因此，如果政府确实存在，我们当中那些把自己看作国家组成部分的人如果受到了独立分子的威胁，就可以要求国家权力保护自己。尽管对于那些并不把自己看作国家组成部分的独立分子来说，国家的法律并没有权威，但是大多数道德观点赋予了我们通过最恰当的手段来保护自己的权利：在这种情况下，就是通过国家来保护自己。因此，某些独立分子的存在并不意味着我们不能利用国家的保护来防范他们。就算存在一些独立分子，我们也可以过得很好。考虑一下大使和其他具有外交豁免权的人的例子。在某种意义上，他们所居住的国家对他们没有权威。但是这并不意味着该国的官员必须允许这些外交人员为所欲为。如果一个外交官在一个购物中心挥舞斧头砍人，警察就可以正当地让他放下武器，正如我们可以正当地相互约束一样。在这两种情况下，我们都不能运用法律惩罚，或者使用武力超过自我防卫之所需，至少在没有进一步的权威的情况下不能。

但是，当然没有任何一个国家会承认，居住于其领土范围内的人可以完全逃脱政治义务。外交豁免权是一种非常特殊的情况，受国际惯例规范。国家会对所有人强制执行法律，即便有时国家的行动本身就是不合法的。但是当国家以这种不合法的方式行动时，它会在得到其大多数公民赞成的情况下行动。

第三章 谁应当统治？

引言

英国人民自以为是自由的；他们是大错特错了。他们只有在选举国会议员期间才是自由的，议员一旦选出之后，他们就是奴隶，他们就等于零了。在他们那短促的自由时刻里，他们运用自由的那种方式也断然会使得他们丧失自由。(注)

无论我们是否觉得国家是正当的，事实就是，我们有一个国家。而且从我们当前的历史处境来看，也很难看到这一点如何可能得到真正的改变。因此，每个人，哪怕是哲学无政府主义者也对我们应该有何种国家与政府这个问题感兴趣。这个政府应该是什么样的？应该由谁来统治？一个常见的假定就是，唯有民主制能够得到充分的证成。其他任何制度，僭主制、贵族制和绝对君主制，都缺乏正当性。但什么是民主？它真的如此吸引人吗？

有人说，民主就是一种“民有、民治、民享”的政府。民享政府是指政府为了其公民而存在，而非为了统治者的利益而存在。用边沁的话说，民主的政府“以符合被统治者利益的方式”统治。但是这样一来，其他类型的政府也可以成为民主的政府了。伏尔泰为“仁慈的独裁制”辩护，在这种制度下，一个开明的专制君主无须与人民商议也会以符合他们利益的方式统治。而民主显然是一种人民进行统治的制度，就是说，是一种集体自治的制度。因此，这就解释了民主是“民享”与“民治”的政府是什么意思。最初那个关于民主的三位一体的说法中的第一个要素，即“民有”的政府，初看之下似乎是一个比较空洞的概念：非民有的政府（government not of the people）是什么样子？无政府状态吗？但是这里的意思是，一个民主的国家只有针对构成选民的那些人的权力。统治一个卑躬屈膝的阶级或一片领土，据说与民主的真实理想是背道而驰的。

所有当代的理论家至少有一个默契：理想地说，民主应该满足这个三位一体的描述。但是除此以外，对于民主究竟意味着什么，还有大量的争议。在当代政治中有一个总体假定，即民主是一个“好东西”。民主与否通常被当作政权合法性的试金石。如果一个政府或国家被认为是不民主的，它就会遭受强烈的国际批评，即便“民主”这个词颇有争议，而且已经被很多看上去非常不民主的政权所采用。

但是，民主真的配得上其当代的声誉吗？毕竟，在人类历史的大多数时期，民主几乎普遍遭人厌恶。民主是在当今才繁荣起来的，而且在古希腊，民主也只是以一种非常有限的形式有过短暂的生命。在古希腊之后的大约两千年时间里，我们几乎看不到民主国家。如果民主真的像人们经常声称的那样吸引人，为什么历史上如此多的思想家都拒绝它？

而且，当代理论家也并不是都认为民主如此吸引人。与其说他们质疑民主的价值，不如说他们否认其融贯性（coherence）。有人说，“民主”并不是一种政治体系的名称，而是一个用来称赞的词语。根据这个观点，并不存在一种融贯的民主理论。没有任何一种政治体系可以被所有声称支持民主的人所赞成。

这类批评很可能是夸大其词，但是毫无疑问，它也有一些依据。民主理论包含了严重的张力。我们先考察在阐述民主理论时会面临的一些最基本的难题，然后再来审视支持和反对民主的论证，这样做会很有帮助。

民主理论内部的张力之一存在于两种民主观念之间，一种观念视民主为一种奉行“多数派统治”（majority rule）的制度，而另一种观念则认为民主要“考虑个人”。如果一个人在抗议时说“我认为这个国家应该是一个民主国家”，她通常的意思是她认为自己遭受了某种不公平的对待。比如，也许因为要修一条路，她的家要被强制性征购；也许不远处规划了一个新机场，或者她的孩子要去当地的公立学校读书却被拒绝。无论具体的细节是什么，抱怨的依据都是，一个人的利益或权利没有得

到充分的关注。而这被说成是不民主。

但这真的是不民主吗？假设51%的人想要修这条路或这个机场，或者排斥她的孩子，那么民主作为一条多数派统治的原则，似乎就意味着以这种方式对待她的利益没有什么不民主。多数派是在以违背她利益的方式进行统治。

在此，我们看到了位于民主理论中心的一种张力。托克维尔用“多数人的暴政”这一表述很好地阐明了这一点。约翰·穆勒发展了这一观念，他指出，在大规模地确立起民主政权之前，人们普遍认为，如果人民以符合他们自己利益的方式进行统治，就不可能存在政治压迫。因为如果人民自己统治自己，那么他们究竟为什么要通过一些压迫性的法律？但是正如穆勒所指出的，这里的谬误在于认为人民是一群同质的人，具有一种单一的利益，每个人受到每一项政策的影响都是一样的。但是我们并非如此，我们有不同的目标、利益与计划；我们生活在不同的地方，具有不同的寿命。因此，很容易看出为什么多数派会通过一项对少数派具有非常恶劣影响的法律。这究竟是不民主的，还是民主的呢？如果你认为一个民主的国家必须保护所有个人，这就是不民主的；如果你认为民主仅仅意味着多数派的统治，这就是民主的。

穆勒认为，必须采取一些措施来防止多数派暴政发生。我们会在第四章审视他的观点。就目前而言，关键在于，民主理论家必须判定，我们究竟应该认为民主在本质上是一条比较粗略的多数派统治原则，还是说我们应该遵循“麦迪逊式的”观点（詹姆斯·麦迪逊，1751—1836，人称“美国宪法之父”），认为民主要求保护少数派。

第二个争论涉及“代议制”民主与“直接”民主这两种模式。在直接民主制下，选民对法律或政策而非候选人投票。在理想的直接民主制下，每一个重大问题都以全民公决的方式提交给全体选民表决。而代议制民主是一种更为常见的制度，在这种制度下，公民通过投票来确定谁在政府层面代表他们，然后再由这些代表来制定法律。似乎前一种制度更忠

实于纯粹的民主精神，然而在现代社会，它几乎不为人知。现代民主制坚持的是代议制模式，在这种制度下，选举被用来确定由谁来组建政府，而不是用来决定日常的具体事务。但是如果这种代议制被认为是不民主的，那么几乎就没有民主制大规模地存在过。当代“自由主义民主”的很多批评者都得出了这一结论。他们说，民主是个好东西，要是我们真的拥有它该多好啊！

这两种争论，即究竟是多数派的统治还是对个人权利的保护，是代议制民主还是直接民主，是在阐述民主理论时会面临的最基本的争论。但是它们远远没有穷尽所有的争议。比如，在古希腊人中，有的人认为，对候选人进行投票的做法是不民主的，因为这使那些不受欢迎的人没有平等的机会！因此，统治者应该通过抽签选举产生。而有的理论家则认为，我们应该找到一些办法来衡量并考虑不同个人偏好的强度。根据这个观点，一个具有强烈偏好的少数派应该优先于一个偏好并不强烈的多数派。而且，我们不应该忽视如何确定谁有权利投票。在古希腊的民主制下，唯有极少数人有选举权，妇女、奴隶、外邦人是被排除在外的，甚至有的家庭已经有好几代人都居住在城邦的领土范围内，也被排除在选民之外。在当代世界，女性在英国迟至1928年才获得了完全平等的对待，而且很多国家仍然把“外籍劳工”排除在选民之外。

在另一个层面，我们经常看到一些关于投票程序的争论，这些争论可能更为精细复杂，但不是基本的争论。很多欧洲国家长期争论一个问题，即他们究竟是应该采取一种比例代表制（在这种制度下，代表的人数与总选票成比例，欧洲议会选举采用的就是这种制度），还是应该像英国那样，在每一个选区都采取简单多数制。这样的争论当然非常重要，而且制度的选择具有深远的后果。比如，经常有人说，希特勒能够掌权，就是因为德国采用的是一种比例代表制。但是从一个更具哲学色彩的视角来看，更迫切的任务是要搞清楚民主应该是什么，以及为什么可以认为民主很有价值。在初步尝试处理这些任务时，我们要审视一个最有力的反民主论证，即柏拉图在《理想国》一书中提出的论证。人们

普遍认为该书写于公元前380年到公元前360年之间。通过审视对民主的价值所做的这种充满怀疑的攻击，我们开始明白民主是否配得上它经常得到的那种称赞。

---

1. Rousseau,“The Social Contract ”,in The Social Contract and other Later Political Writings (1762),Cambridge:Cambridge University Press,1997,bk.III,ch.15,p.114.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2005年，第120—121页。——译者注）

反民主的柏拉图

设想有一队船或一艘船，船上发生这样的事情：船上有一个船长，他身高力大超过船上所有船员，但是耳朵有点聋，眼睛又近视，他的航海知识也不太高明。船上水手们都相互争吵如何开船，都认为自己应该掌舵；他们从没有学过航海术，都说不出谁教过自己，或者自己用了多少时间来学。而且，他们还断言，航海术是根本无法教的，谁要是说可以教，他们就准备杀掉他。同时，他们成天围着船长，尽其所能地让他把舵交给他们；如果一派比另一派更为成功，他们的对手可能就会杀掉他们，或把他们逐出船去，然后用麻醉药或酒，或者通过其他方式把诚实的船长放倒，控制船只，随便享用船上的东西，把旅程变成一场吃喝玩乐之旅，你可以料到那会是怎样一种旅程。最后，凡是在以武力或欺骗来控制船长的过程中知道如何出手相助的人，他们都保持尊敬；他们称赞他的航海术和航海知识，谴责其他所有人都是废物。他们根本不知道，真正的航海家必须研究季节、天空、星辰、风云，以及一切与航海有关的事情，如果他要成为真正适合控制船只的人的话；并且，他们认为，完全不可能获得这种控制所需要的专业技能（无论他们是否想运用它），而且根本就没有航海术这样的东西。在发生过这种变故之后的船上，水手们难道不会把一个真正的航海家看作一个对他们毫无用处的唠叨鬼与占星家吗？注

柏拉图对民主的反对利用了民主理论中另外一种显而易见的张力。正如“君主制”意味着“君主统治”一样，“民主制”意味着“民众（demos）统治”。但是何为民众？在古希腊，民众既可以被理解为“人民”（the people），又可以被理解为“乌合之众”（mob）。那么根据后一种理解，民主制就是乌合之众的统治，也就是暴民、粗俗者、草根下民与不胜任者的统治。

但是，对民主的这一攻击仅仅是柏拉图反民主的主要论证的一个准备性工作。他最基本的武器就是所谓的“技艺类比”（craft analogy）。其要义非常简单。如果你生病了，想要关于你健康的建议，你会去找一位专家，也就是医生。换句话说，你希望咨询一个受过专门训练来做这一工作的人。你最不愿意做的事情就是召集一群人，然后叫他们投票选出正确的治疗方案。

国家的健康在重要性上不亚于任何一个人的健康。做出政治决定——符合国家利益的决定——需要判断力和技能。柏拉图极力主张，这应该留给专家。如果允许人民做决定，他们就会被声音最大、信念最为坚定的人（也就是智者）所左右，从而像船上那个耳背又近视的船长一样，被充满野心的政治家的错误推理所左右。同时，那些真正精于航海术的人会被忽略。正如这样驾驶的一艘船会迷失方向并沉没一样，柏拉图主张，国家这艘船也会如此。

但是在哪里可以找到专家统治者呢？柏拉图的答案很简单，而且对他的很多可能的读者来说，这个答案初看起来是在讨好他们。正义的社会是不可能的，除非国王变成哲学家，或者哲学家变成国王。柏拉图主张，哲学训练是进行统治的必要条件。所谓变成哲学家，柏拉图的意思并不仅仅是花费几年时间阅读和思考哲学。他有一个“护卫者”终身教育计划，根据这个计划，“护卫者”早年不仅要发展读写能力，而且还要接受音乐、数学、军事和体育教育，一直要到30岁才开始学习哲学。5年的哲学学习后，就是为期15年的兵役，最终获得荣誉的人才可以永远转向哲学，这种闲适状态只有轮到他从事“令人疲惫的政治事务”时才会暂时被打断。

详细讨论柏拉图《理想国》的这些方面与其他方面会使我们离题太远。尤其是，我们不可能深入探讨柏拉图希望他的护卫者掌握的那种知识的性质与内容。不过让我们记住技艺类比。统治就像医疗、航海，甚至耕种一样，是一种技能。专门的训练是必要的，而且不是每个人从本

性上说都能够掌握这种技能。医疗应该交给专家，而且只有那些最适合从医的人才能接受医疗训练，统治和统治训练也是如此。其他任何一种安排都会导致糟糕的结果，而征求大众的意见会导致灾难。

从表面上看，柏拉图反对民主的论证似乎对民主具有摧毁性。如果统治是一种技能，而且是一种唯有少数人才能获得的技能，那么民主似乎显而易见是荒谬的或非理性的。民主的辩护者必须对技艺类比做出回应。但是这个论证有没有缺陷呢？

护卫者问题

首先要指出的是，柏拉图自己那套体制是一种独裁制，正如有一些一般性的论证可以用来反对任何民主制一样，也有一些一般性的论证可以用来反对独裁制。即便我们对柏拉图做出让步，承认通过教育护卫者，就会形成一个专家统治者阶层，这也当然不意味着我们应该赋予他们管理我们生活的权力。

这并不是说我们绝对不应该听从专家的意见，而是说，把不受制约的权力交给专家会导致灾难。你可以选择接受一个医生的建议或征求一个建筑师的意见，但是，如果“医嘱”具有法律效力，或者由建筑师来分配房子，谁会乐意呢？无论这些人有多么擅长他们的工作，我们为什么应该委托他们替我们做决定？他们或许也很擅长中饱私囊。

这是一个很古老的反驳。用什么来阻止护卫者——哲学家国王——把形势变得符合自己的利益呢？即便被告知统治者是一个专家，这也很难算是慰藉。如果我们预料到我们的统治者会腐败，我们可能宁可被无能者统治。至少，这样的话，腐败造成的损害可能更少。因此，这种反驳继续指出，在柏拉图的体制下，谁来监督护卫者？

柏拉图并没有忽视这一困难。他的回应是指出，护卫者必须被置于

腐败机会最少的位置上。因此，比如说，哲学家国王不允许拥有自己的私产。因此，现代世界如此常见的那种腐败——统治者家族或集团以其人民的利益为代价来自肥——似乎没有存在的空间。显然，只要反对统治者拥有私产的规定可以得到实施，这种腐败就不会出现在柏拉图的体制中。

但是如果我们确实认为该规定可以得到实施，我们似乎又要面对一个不同的困难。如果护卫者的生活不是很富裕，为什么还有人愿意去统治？根据柏拉图对护卫者的描述，他们是哲学家，更愿意花时间阅读、谈论和思考哲学。为什么他们应该放弃自己的时间？柏拉图的回答在某种意义上是消极的。护卫者愿意去统治，不是因为做统治者能够获得内在或外在的报酬，而是为了避免被其他人统治。他们不愿意其他人来统治，更不愿意被其他所有人统治。因而他们不情愿地接受了这个必要的职责。

然而，如果护卫者决定违背关于私产的法律，甚至通过恰当的程序来改变这些法律，谁有权威和权力阻止他们呢？柏拉图用来防止腐败的法律不能让我们完全放心。如果柏拉图希望说服我们，让我们相信，一种恰当的哲学教育能使一个人抵制诱惑，我们就可以回应说，面对被授予了权力的全体选民，充分且恰当的公众监督才是一种可靠得多的解决办法。

如何任命护卫者的问题也很让人担忧。柏拉图认为，可以在幼年时就挑选出潜在的护卫者，然后让他们经历各种严格的考验，这样就可以从中选出最优秀者。这似乎完全是可行的。想想将军是如何在军队里逐级晋升的吧。但是，就护卫者而言，我们仍然想知道，他们提出要统治的主张是不是作为一个整体的民众可以接受的。毕竟，大多数人不会从哲学教育中受益，而且也不能判断谁是最好的统治者。

如果我们把这些质疑汇总起来，会得出什么结论呢？说真的，我们只会觉得柏拉图的这套制度让我们非常不安。柏拉图所设想的社会并没

有任何保障措施来确保护卫者始终能够抵制诱惑。而且，很有可能人们并不接受他们的统治。但是柏拉图的提议所存在的这些问题很难说对民主构成了有力的辩护。或许另外一种非民主制度是值得选择的。我们再重复一遍：如果统治是一种技能，这种技能只能为少数人掌握，那么让暴民来做政治决定确实就是荒谬的。

知识与利益

另外一种论证可以帮助我们推进讨论。柏拉图主张统治者需要专业知识。但是真的可以获得这种知识吗？如果根本就不存在专家统治者，那么柏拉图对民主的反对似乎就会烟消云散。

有的批评者已经指出，对于存在拥有特殊知识的专家统治者这一主张，我们应该深表怀疑。毕竟，正如人们经常说的，没有人能够对任何事物拥有绝对确定的知识。几乎所有的知识主张，无论是在政治学、科学，还是哲学中，都是有可能出错的。因此，如果我们把任何问题上的决定都留给所谓的专家，那么我们就是在他们的能力问题上欺骗自己。

有权威的人未必有智慧，尽管这么说往往是一件快事，但这种回应并不能让我们的论证有很大程度的推进。因为没有人能够获得确定的知识这一事实（如果说这是一个事实）并不能推翻一个更为平常的观点，即有的人的判断力比其他人更好。比如，像许多人一样，对于医生声称具有知识，我也经常深表怀疑。但是如果我认为自己的腿骨折了，我也会寻求医生的帮助，即便我坚定地相信医生也经常犯错误，包括一些非常严重的错误。但是我们可以非常理性地预料到，那些从未接受过医学训练的人（比如有时被大众媒体曝光冒充医生的那些人）甚至会犯更严重的错误。因此，即便不存在绝对可靠的知识，这也并不意味着在所有的研究领域，每个人都一样娴熟或拙劣。这种反驳技艺类比的方式就是断言，事实上，根本不存在技艺。这种说法太不合理了，根本不可信。

但是，尽管在别的问题上存在专门知识，但并不存在适用于统治的专门知识，这种说法不对吗？这种说法也很难让人信服。今天的统治者需要具备经济学、心理学以及与人类动机有关的知识。他们需要（尽管他们并非总是具有）高度的智慧、超强的工作能力与记忆力、处理细节问题的卓越才能，以及与他人打交道的技能。如果认为就潜能而言没有谁比其他人更擅长统治，这就太荒谬了。可以提出很好的理据来说明，至少在很大程度上，统治就是一门技艺。

然而，这种反驳在某种意义上可以把我们带向一个更加富有成果的方向。或许我们可以就下述观点做更多文章：政治决策具有某种特殊性，它和要求举手表决我们是否应该截掉发生病变的肢体这种情况是不一样的。为了阐明这一思路，我们应该更仔细地看看民主制度下投票的性质。柏拉图的言外之意是，投票的意义在于就下述问题表达意见：对于作为一个整体的国家来说，什么是最好的？显然，这往往是投票的作用之一。但柏拉图似乎认为，这就是投票的全部意义，而且他的论证得出的结论就是主张，更好的做法是把这样的决定留给专家。然而，如果我们可以主张，投票的意义不仅仅在于对公共善（public good）表达一种意见，那么或许就可以找到一种对民主更强有力的辩护。

我们回想一下本章一开始就提到的一个观点：民主政府为了人民而统治，就是说，以符合被统治者利益的方式进行统治。尽管柏拉图反对民主，但他也认为，统治者应该把人民的利益放在心上。他反对的是通过一种由人民统治的制度来实现这一点。要想为民主辩护，可以尝试论证柏拉图的反对不成立。为了人民的统治必须是由人民进行的统治。

为什么会是这样呢？柏拉图从根本上提倡的是一种仁慈的独裁制。但即便独裁者想要推进人民的利益，他又怎么知道这些利益是什么呢？在民主制下，人民似乎通过投票来表明他们的利益：他们投票支持他们想要的。因此，投票不仅仅是一种决策程序。它也揭示或表达了决策需要考虑的那种信息，也就是人民想要什么。要是没有某种投票程序，如

何才能发现这种信息呢？

柏拉图可以回应说，护卫者不仅仁慈，而且还是专家。他们拥有智慧与知识。柏拉图的国王并不是现代世界不时会看到的那种夸夸其谈却又无知的暴君。他们是哲学家。但是，在回应柏拉图时，我们可以问：哲学上的专门知识真的给他们提供了一条了解人民利益的途径吗？逻辑学和形而上学不会告诉你人民想要什么。伦理学也不会，甚至政治哲学也不会。哲学知识与事实性的信息似乎是完全不同的两码事。

但是，政治决策真的应该对人民想要（want）什么做出反应吗？或许它应该对人民的利益做出反应，而所谓的利益就是指对他们来说最好的东西。可不可以这样说，实际上，对人民利益的知晓是一种由哲学教育所提供的知识？或许每个人都具有同样的利益。这样，哲学家敏锐的分析能力使得他们最有可能知道人民的利益。然而，无论柏拉图如何看待这一点，也无论在最深层次的形而上学意义上什么观点是正确的，就实际情况而言，说我们所有人具有同样的利益，这肯定是错误的。想象一下，我们考虑要修建一条主干道，那么有些人会因为这条路的修建而受益，而有些人的利益则可能会受损，比如现有主干道上的商家。如果这条路的规划采取某条线路，有些人就会受益；而如果采取一条不同的线路，另外一些人则会受益。因此，这里有多种相互冲突的利益需要考虑。阅读哲学著作并不能为这个问题提供解决办法。

另一方面，这样一个例子也使得我们对民主的价值深表怀疑。如何在相互冲突的偏好或利益之间做出决定？很有可能的是，因为存在不止两个选项（修建这条路时，可以在几条不同的路线当中选择），所以没有任何一个选项能够赢得多数人的支持。但是，即便有一个选项赢得了多数人的支持，我们就显而易见地应该接受多数人的偏好吗？或许对少数派来说，这是极大的不公平（别忘了民主保护少数派这一麦迪逊原理）。确实，我们需要的是由这样一个人来统治，他知道所有的相关利益，也具有所罗门的智慧，能够做出最公平、最明智的决定。如果我们

接受了第二章提到的那个休谟的观点，这样一个人的统治就更有必要了。休谟认为，当人们的长远利益不同于短期利益时，他们往往会对自己的利益做出非常糟糕的判断。因此，我们顶多获得了一个支持详细民意调查的论证，但是未必获得了一个支持民主的论证。

对民主来说，这一问题其实比现在看上去的还要严峻。柏拉图声称我们需要专家统治者。民主的辩护者回应说，专家需要知道人民的利益，而唯有投票才能揭示出这些利益是什么。对此可以答复说，唯有投票才能揭示人民的利益这种说法是错误的，不仅如此，民意调查在这方面很可能比投票更奏效。一个更进一步也更麻烦的问题在于，我们永远不能确定，民主的投票是否真的能告诉我们什么是人民的偏好或利益。

为了理解这一点，我们可以考虑一个很平常的例子。假定一群人在争论是否应该允许在一个他们共享和控制的公共场所（比如学生宿舍）吸烟。再假定他们一致赞成受多数人的决定约束。这是否意味着，当且仅当多数人更希望公共场所允许吸烟，这群人会投票赞成允许吸烟呢？乍一看，似乎显然如此，但是稍加反思我们就会看到，未必如此。确实，有些人在投票的时候，会觉得自己应该通过投票来回答“你更希望允许吸烟还是禁止吸烟？”这个问题。这些人实际上会根据他们的偏好来投票。但是有些人在投票的时候可能会觉得自己要回答的是“你认为应该允许吸烟吗？”这个问题。这样，有些吸烟者会投票来克制他们自己的快乐，并主张吸烟者让他人承受他们行为的负面影响是不对的。而且，一些不吸烟者也会违背他们自己的偏好而投票，并主张吸烟是一个应该由个人决定的问题。换句话说，这些人都不从个人利益的角度出发进行投票，因此也就没有通过投票来显示他们的利益。

鉴于此，所谓的民主是一种表达个人利益或偏好的方式这种说法是不可靠的。有些人会投票支持他们最想要的东西。有些人则把自己的偏好或利益放在一边，而基于道德的立场去投票。我们永远也无法确定是什么因素在驱使选民投票，事实上，他们可能自己也不确定。

这会导致何种后果呢？如果人们并非总是根据他们的偏好投票，我们就不能把投票过程说成自动揭示多数人偏好的过程。那么投票揭示的是什么呢？如果人们基于混合动机投票，也就是说，有的基于偏好，有的基于对共同善的关心，那么投票就只是告诉我们，多数人投票支持了一个选项而非另一个选项。我们不能信心十足地说，多数人相信胜出的选项符合他们的利益；我们也不能说，多数人相信该决定符合共同善。简言之，基于混合动机进行的投票是一个很麻烦的问题。更糟糕的是，在当今的条件下，这似乎是常态。

投票与共同善

基于混合动机投票的问题似乎迫使我们去判定投票者应该具有何种动机。我们是否能确定投票者实际上具有哪种动机，这是更进一步的问题，或许也是更困难的问题。不过，让我们先考虑前面那个理论性问题。

如果我们不想接受基于混合动机进行的投票，那么我们似乎必须在两种模式之间做出选择：在一种模式下，投票者根据其偏好来投票；在另一种模式下，投票者根据他们对共同善的判断或看法来投票。我们已经看到，第一种模式的问题在于，对于获得必要的信息来说，民意调查是一种有效得多的办法。不过在为民主辩护时或许可以使用第二种观点，即所有人都应该根据他们对共同善的理解来投票。

然而，如果我们认为人们要根据他们对共同善的理解来投票，我们就需要一个新的论证来支持民主。之前那个论证主张，没有投票的话，统治者就无法弄清楚人民想要什么。但是如果人们根据他们对共同善的理解来投票，那么投票也不能告诉我们人民想要什么。它只能告诉我们，多数人认为什么是符合共同善的，而不能告诉我们多数人的偏好实际是什么。

但是，这暗示出对民主的一种不同的辩护。如果我们允许人们根据他们对共同善的理解来投票，并遵循多数派的决定，我们当然就有很大的可能性做出正确的选择。这个支持民主的论证就是，民主似乎是一种发现共同善的好办法。

不幸的是，这个论证似乎又陷入了柏拉图指出的那个难题。我们凭什么指望一群乌合之众的投票能比经过特殊训练的专家做得更好？我们也可以叫普通人来开船、做出医疗决定、照看羊群等等。有什么理由让我们相信民众比专家做得更好呢？

想不到的是，还真有一条理由。法国哲学家、政治理论家孔多塞（Marquis de Condorcet，1743—1794）提出了一条非常有趣的数学论证，该论证似乎表明了让人们就共同善进行投票所具有的优势。孔多塞指出，如果我们认为人们平均有高于五成的概率得出正确答案，那么承认多数人的决定就是一个得到正确结果的好办法。如果有大量的人参与投票，几乎肯定可以得到正确的结果。如果选民有10000人，而且每个人正确的概率都大于错误的概率，那么由多数人做决定几乎肯定会得到正确的结果。

孔多塞的论证似乎是对柏拉图的一个非常巧妙的反驳。不过很重要的是要意识到，它必须在两个条件下才能奏效。第一，一般的人必须有高于五成的可能性做出正确的判断（当投票的人很多时，孔多塞本人对此是非常悲观的）。第二，每个人必须根据他或她对共同善的理解来投票，而非出于特殊利益而投票。如果第二个假定未能满足，我们就又回到了我称之为“基于混合动机而投票”的混乱状态。如果第一个假定未能满足，情况甚至更糟糕。如果平均而言人们出错的可能性超过了正确的可能性，那么多数派的选票几乎肯定会得出错误的结果。

因此，只有当这两个条件都满足时，我们才能回应柏拉图。这两个条件可以得到满足吗？有一位哲学家出于直觉而坚定地信奉该观点，他就是卢梭（尽管他出版关于民主的重要著作，要比孔多塞提出他的数学

论证早二十年）。实际上，我们可以合理地认为，除了其他任务以外，卢梭的《社会契约论》还试图表明在哪些条件下，民主制优于护卫者体制。但是在我们详细审视卢梭的立场之前，我们还应该考虑另外一个对柏拉图的补充性回应。

民主的价值

到目前为止，我们已经考虑了民主在实现共同善方面是否优于柏拉图的护卫者体制这个问题。但是这种追问有点怪异。很多人会主张，我们应该支持民主，哪怕结果证明民主制在实现共同善方面比其他制度逊色。换句话说，到目前为止我们只探讨了是否可以从工具的角度来证成民主，也就是问：民主是一种实现我们看重的某种东西的手段吗？但是或许我们应该考虑另一个问题。民主是否具有某种从内在而言就很好的方面呢？也就是说，即便民主并非总能实现可欲的后果，它也（至少在某种程度上）是一个好东西。

顺着这种思路可能会让我们重新反思技艺类比。技艺类比依赖于一个前提：统治是一门技能，一种旨在实现某种外在目标的技能。根据柏拉图的观点，要评价民主，只需要看它究竟能在多大程度上实现可欲的后果。但是我们清楚，我们看重技能，不仅仅因为其结果，至少有时还因为其本身。在这个语境下提出这样一个类比似乎很平常，但是我们可以把运用技能看作一种业余爱好。即便一个人的业余爱好是某种实践性很强的事情，比如木工，我们看重业余爱好，也几乎不是因为它是实现某种特定结果的最有效手段。这里的结果可能是一张很漂亮的桌子，但你花时间做出这张桌子之后，你无疑会发现商店里有更好也更便宜的桌子。业余爱好使一个人能够丰富并检验自己的体能与智能，发展其自我价值感。而这种价值并不依赖于可以制作出的产品的价值。

这让我们产生一个想法，即不能仅仅根据能在多大程度上实现共同

善来评价民主，尽管实现共同善也很重要。我们应该再看看技艺类比。柏拉图把统治比作航海，也就是驾驶国家这艘船。如果我们让一群乌合之众来驾船，可以想象会产生何种混乱局面。柏拉图说，这将是一趟“吃喝玩乐之旅”。我们永远也到达不了我们想去的地方。

但航行总是需要以到达一个预先选定的目的地为明确目标吗？比如，想想航海训练之旅。在这种情况下，我们可以让每个人轮流掌舵。实际上，为什么国家这艘船上的旅程就不应该是“吃喝玩乐之旅”呢？至少，如果每个人都玩得很开心而且都平安到家了，这又有什么错呢？

这里要提出的一个严肃而重要的观点是，或许政治决策过程中包含着一些价值，这些价值不同于实现某种既定目标的价值。民主的辩护者会说，民主有价值，不仅（或者未必是）因为与其他类型的政治安排相比，民主可以做出更好的决定，而且因为民主过程本身就包含了某种有价值的东西。人们通常认为，民主体现了我们所珍视的两种价值：自由和平等。这里理解的自由，关乎让人们在政治决策，尤其是那些影响到他们的决策中有发言权。平等就在于这种自由被赋予所有人。对卢梭而言，政治秩序问题就是“要寻找出一种结合的形式，使它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财富，并且由于这一结合而使每一个与全体相联合的个人只服从其本人，并且仍然像以往一样自由”。[注]值得注意的是，卢梭认为他能够解决这个问题。一个政治体系如何能够让“每一个与全体相联合的个人只服从其本人”呢？现在该转向卢梭了，我们要看看他如何既基于工具性理由（认为民主是一种实现共同善的途径），又从民主自身（认为民主体现了自由和平等）来为民主辩护。

---

1. Plato,The Republic,ed.H.P.D.Lee,Harmondsworth:Penguin,1955,p.282,488a-d.（中译本见柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，1997年，第235—236页。——译者注）

2. Rousseau,The Social Contract,bk.I,Ch.6,pp.49-50.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第19页。——译者注）

卢梭与公意

如果孩子们都在平等的氛围中得到培养，受到国家法律和公意的熏陶，被教导要把法律和公意看得至高无上，如果孩子们身边全是榜样，这些榜样不断地向孩子们提到养育他们的慈母，让他们想起慈母对他们的爱以及赋予他们的无价之宝，提醒他们应当如何报答母亲，那么我毫不怀疑，在这样的教育方法培养下，孩子们必定能学会像兄弟那样互相爱护，做社会需要他们做的事情，像成人和公民那样行事，而不像诡辩学家那样成天卖弄口舌，徒托空言。这样，终有一天他们会从祖国培育多年的儿女成长为祖国的保卫者和建设者。[注]

我们已经看到，柏拉图主张，统治需要一种专门的训练或教育。卢梭并不怀疑这一点，但是他否认应该只对少数人进行这种训练。如果每个人都获得了恰当的技能，并作为“主权者”（卢梭用这个术语来指拥有针对他们自己的权威并以集体的方式行动的公民群体）的一部分承担一种积极的，也就是民主的角色，这要好得多。因此，一个民主的国家应该高度重视公民教育。

这样，卢梭的公民将被训练得“绝不会有和社会意志相反的意志”。这一点对于国家的健康和维系来说至关重要。对卢梭而言，公民身份也意味着要积极参加公共服务。“一旦公共服务不再是公民的主要事务，而且他们宁愿掏自己的钱包也不愿亲自来服务时，国家就已经濒临毁灭了。”[注]除了公共服务，卢梭还要求公民积极参与政治决策。通过一种直接民主，所有公民都可以参与立法。然而对于这一说法，我们要慎重理解，因为在某些段落里，卢梭似乎在反对民主。

就民主制这个名词的严格意义而言，真正的民主制从来就不曾有过，而且永远也不会有。多数人统治而少数人被统治，那是违反自然秩

序的。我们不能想象人民无休止地开大会来讨论公共事务；并且我们也很容易看出，要是人民建立起各种委员会来完成这一任务，就必然会改变管理形式。[注]

因此，卢梭断言："如果有一种由神组成的人民，他们就会以民主的方式统治自己。但如此完美的政府是不适合人类的。"[注]

我们应该如何理解卢梭的立场呢？我们应该从公意（general will）这个棘手的概念入手。首先，卢梭区分了公意与众意（the will of all），众意是每个人的特殊意志的产物。我们回忆一下之前区分的两种投票：一种是根据自己的利益来投票，另一种是根据一个人对何为正确的理解来投票。以第一种方式，即根据你的利益来投票，就是在追求你的特殊意志。在卢梭看来，投票支持你认为道德上正确的结果或共同善，就是在根据你对公意的理解来投票。

那么什么是公意呢？这样解释或许能帮助我们理解：假定一个公司有1000个雇员，有100万英镑可以用来加薪。对每个人来说，从这笔钱中获得尽可能多的份额是符合自己利益的。因此，从极限上，我们可以说，每个人的特殊意志就是尽力获得这100万英镑。把这些特殊意志相加，我们就得到了众意：要求获得10亿英镑，而这笔钱当然不存在。但是假设有一个工会来代表这些员工，它平等地根据每个员工的利益而行动。这个工会只能提出100万英镑的要求，然后在所有会员当中平分，给每个人1000英镑。这一结果就代表了公意：一种同等程度上有利于所有会员的政策。这一结果尽管符合共同利益，但并不符合每个人的特殊利益。这样，我们用实例说明了所有公民的特殊意志与公意之间的区分。公意要求的是同等程度上符合每个人的政策。因此，我们可以把公意看作普遍利益。

卢梭还主张，公意必须"在其目标及其本质上"都是普遍的（general）。[注]也就是说，它必须平等地适用于所有公民。卢梭的意思

是，公意只能制定影响到所有公民的法律（至少从原则上说只能这样），而不能制定针对特定个人或群体的行政命令。我们应该由法律统治而非由统治者统治。对卢梭而言，这一点的意义就在于确保公意体现共同利益。在这些条件下，卢梭认为，没有人有任何理由投票支持一种压迫性的或不必要的法律，因为每个人都受到法律同等程度的影响。人民作为主权者使得法律体现公意。

那么，法律要如何运用呢？毕竟，法律通常要求采取一些针对某些群体甚至个人的行动。法律的惩罚就是一个最明显的例子。卢梭的回答是，法律的运用不是主权者的事情，而是行政部门或政府的事情。行政部门负责日常管理，卢梭认为，以民主的方式来完成任务，即人们普遍地积极参与这项任务，这是很荒谬的。“选举贵族制”（elected aristocracy）——我们可以认为这是一种不同类型的民主——似乎是卢梭喜欢的制度安排，在这种制度下，“最明智的人应该治理群众，只要能确定他们治理群众真是为了群众的利益而不是为了自身的利益”。[注]

我们注意一下卢梭的制度与柏拉图的制度有什么不同。即便卢梭把他的制度描述为一种最明智的人治理民众的制度，我们也一定不要忘了政府或行政部门的角色是何等受限。政府并不制定法律，而只是运用或执行法律。运用或执行法律并不像听上去那样无关紧要，比如，政府有权利宣战。这是一种具体行为，它会提到一个具体的对象，因此人民作为主权者是不能就此立法的。他们能做的就是为宣战规定一些一般性的条件。因此，要由政府来确定这些条件是否得到了满足，并采取恰当的行动。柏拉图的哲学家国王与卢梭的选举贵族制之间的关键差异就在于，卢梭的统治者并没有权力制定法律。

那么法律是如何制定的呢？卢梭主张：“唯有当人民集合起来的时候，主权者才能行动。”[注]这正是卢梭的制度与当代民主国家的制度之间的差异所在。因为法律不是在议会中制定的，而是在人民大会上制定的。正是在这样的集会上，公意得以发现：

当一项法律在人民大会上被提议时，人民要回答的问题并不是他们究竟是赞成还是反对该提议，而是它是否符合公意，而公意就是他们自己的意志。每个人都通过投票说出了自己对这个问题的意见，于是通过计算票数就可以发现公意。因此，当与我相反的意见占了上风时，这只是证明我错了，我所认为的公意并不是公意。[注]

当然，对于卢梭的观点，有许多反对意见。把人民全部召集在一起是否有可能呢？对此我们可能特别持怀疑态度。但是，在考虑这些困难之前，让我们回想一下起初我们为什么要考察卢梭的观点。我们在前面提到，孔多塞已经证明，在某些条件下，投票是一种发现真理的极佳手段。如果我们认为，平均而言，人们有超过五成的概率做出正确的判断，那么多数人的决定就很有可能得出正确答案，至少当选民人数较多时是这样。但是，我们再强调一下运用这个说法的必要条件，我们首先必须确定人们是在根据他们对正确答案的看法来投票，而不仅仅是投票支持对他们最有利的结果；而且平均来说，人们确实具有超过五成的概率获得正确答案。我们之前引入卢梭时说他凭直觉意识到了这些条件的重要性，并设计了一套满足这些条件的制度。现在我们就来看看这套制度是否真的满足了这些条件。

首先，如果人们基于他们对普遍利益的理解而投票，他们就有可能做出正确的判断，对于这个假定，我们用什么理由来证成？部分答案必定在于我们最初的一个论断，即教育在卢梭那里正如在柏拉图那里一样重要。个人需要被教育为公民。但是还有一点也很重要，即卢梭希望以某种方式来安排政治社会，从而使得发现公意并不困难，至少，只要一个人的判断力不被特殊利益所蒙蔽，就并不困难。共同利益对所有人来说是一样的，而且所有人都在同等程度上受到所通过的所有法律的影响。

但是这怎么可能呢？有些人富裕，有些人贫穷。有些人是雇主，有些人是员工。每个人都在同等程度上受到法律的影响，这怎么可能呢？

阶层差异当然会导致不同的甚至相悖的利益。法律并不专门针对任何一个人这一事实不足以表明，法律将会以同样的方式对待所有人。这一点引起了两种怀疑。第一，为什么我们应该认为真的有一种公意，一种同等程度上影响到每个人的政策？第二，即便有一种公意，也不太可能很容易就确定它是什么。

卢梭预见到了这两种困难，他有一种很激进的解决办法。他声称，如果他的制度要切实可行，那么一定不能存在巨大的不平等。“就财富而言，没有一个公民可以富得足以购买另一个人，也没有一个公民穷得不得不出卖自身。”[注]

如果阶层差异使得公意的形成是不可能的，那么就必须消除阶层。所有人都应该处于平等的地位。至少，没有谁可以富得能够购买别人的选票，也没有谁会穷得想要出卖自己的选票。卢梭并没有细想这种平等如何实现与维系，但是显然，一个没有阶层的社会从民主的视角来看是有巨大优势的。在这样的社会，每个人更有可能受到同样法律的相同影响，进一步说，在如何发现最佳法律的问题上所面临的各种复杂性也更有可能极大地减少。当然，卢梭承认，即便一些心怀善意行动的人也会出错，但是“除掉这些个别意志间正负相抵消的部分，剩下的总和就是公意”。[注]

即便人民定期集会，他们也不会经常被要求做出决定。一个好的国家只需要颁布少量的法律。因此，当要求人民投票时，他们可以运用他们所有的能力来获得所需要的信息。

对于公意的形成来说，卢梭看到的最大障碍不是个人没能察觉到它，而是个人没有充分的动力按照公意行动。“当形成派别的时候，形成以牺牲大集体为代价的小集团的时候”，[注]可以最强烈地感受到这种困难。

为了理解这一点，让我们回到前面用来说明公意与众意的区分时所

举的那个例子。我们假设有一笔总数为100万英镑的钱要在1000个员工之间分配。如果这些员工由一个工会来代表，那么假定没有理由偏袒某一个员工，工会就会要求平等地分配这笔钱，这样，每个人应该得到1000英镑。但是现在假定工会不是1个，而是10个，每一个工会代表100个工人。毫无疑问，每一个工会都会要求超过其“公平份额”的数量。用卢梭的话说，这样一个工会的会员身份会扭曲一个人的观点。一个人往往会被一些欺骗性的论证所左右，那些论证旨在“说明”为什么他自己所在工会的会员应该得到更多。卢梭会说，每一个工会相对于其成员来说都有一种公意，但是相对于整体来说，这种意志是一种特殊意志。如果形成了“利益群体”，而且人们投票支持他们所在特殊群体的利益，那么就没有理由认为公意会从投票过程中产生了。

对此，卢梭的主要回应是建议，要么不应该有政党或派系，要么应该有很多，这种情形非常不同于我们今天这种以政党为基础的民主制。这样，特殊群体的利益就对整个集体的决定只有很小的影响。

但是，这仍然不足以解释为什么公民会投票支持公意，而不是支持他们自己的特殊利益。对于这个问题，卢梭主要的解决办法就是主张，必须使个人非常强烈地认同作为一个整体的群体。他有许多办法来确保这一点。其中最明显的一个办法我们提到过，即公民美德教育。人们应该以正确的方式被抚养大，这样他们就能学会“彼此像兄弟一样相亲相爱”。这将巩固社会纽带，开阔每个人的视野，这样他们就能对作为一个整体的国家感兴趣，从而自然而然地努力促进公意。

我们可能会认为，这是一个有点险恶的观点，它带有一种灌输的意味。尽管卢梭念念不忘保护个人自由，但有些批评者声称在他的思想里觉察到了法西斯主义的弦外之音。人们要被教育塑造得为了国家而忘记自我。要回应这一批评，可以指出两点。第一，卢梭认为，在一个民族适宜于接受法律之前，应该已经有习俗与传统这样的纽带把人们联合在一起。因此，教育只是一种手段，它把已经存在于一个共同体中的联系

变得正式与牢固，而不是要把一种人为的秩序强加于一群多种多样的人。第二，卢梭如果知道他所提倡的某些措施不符合现代自由主义者的口味，他也不会过于忧虑。他提议用来确保社会团结的另外两种措施，即“审查制”（censorship）和“公民宗教”（civic religion），甚至更明显地不符合现代自由主义者的口味。

卢梭认为，国家需要一名“监察官”（official censor），他的作用就是鼓励人们遵循大众道德而行动。卢梭并没有讨论禁止某些言论或图像这种现代意义上的审查制，尽管这无疑也属于监察官的职责范围。卢梭关注的主要是强制或抑制人们去做某些事情。实际上，监察官的工作就是嘲讽，从而抑制某些反社会的行为。卢梭给我们举了一个例子：“有几个萨摩岛的醉汉弄脏了监察委员会的席位，第二天就有明令允许萨摩人做出肮脏的行为。这样一种免于惩罚的决定要比真正的惩罚更为严厉。”[注]通过这种方式，监察官行使维护公共道德的职责，并在必要时阐明公共道德。

作为确保社会团结的最后一个办法，卢梭建议每个国家都应该由他所谓的“公民宗教”来规范。简言之，卢梭对宗教的论述可以分为三部分。首先，他要求每个公民都应该信奉这种或那种宗教，因为这将“使得他热爱自己的责任”。其次，应该宽容各种不同形式的宗教，只要它们本身包含了一条宽容原则。否则某些公民会被迫成为敌人，而这与社会和平观念是背道而驰的。最后，也是最独特的一点是，除了私人道德以外，每个人都应该信奉公民宗教。公民宗教的条款“并非严格地作为宗教的条款，而只是作为社会性的感情，没有这种感情，一个人既不可能是良好的公民，也不可能是忠实的臣民”。[注]

总之，如果卢梭的制度真的建立起来，它似乎很有可能会满足我们为孔多塞论证的运用所设定的那两个条件。这两个条件是：第一，人们必须基于道德理由而投票，而非为了他们自己的利益而投票；第二，平均而言，人们有超过五成的概率获得道德上正确的答案。在卢梭的理想

国家里，这些条件似乎能够得到满足。当然，这并不意味着只有遵循卢梭的建议，这些条件才能得到满足。或许我们能够设计出另一种制度。但是让我们把注意力放在卢梭身上。即便我们承认他的制度满足孔多塞的条件，这就是我们应该采取的制度吗？

自由与平等

回忆一下前面的讨论。实际上，我们曾提到对柏拉图的两种回应。一种回应指出，原则上说，民主是一种获得“正确结果”的方式，这种方式至少和专家的统治一样好，甚至还更好。这种我们所谓的工具性证成与我们刚刚考虑过的卢梭的论证是一致的。第二种回应就是考虑民主的内在价值。实际上，我们可以将其看作这样一个问题：民主能在多大程度上体现或提升自由与平等的价值？讨论这个问题还有一个进一步的优势，即可以帮助我们判定卢梭的制度是不是我们应该付诸实践的制度。

首先，卢梭的政体在多大程度上体现了平等观念？平等是通过这样一个观念进入卢梭的论证的：要是没有财富上的大致平等，就会形成派系。这不仅会让投票者难以做出正确判断，而且或许还会妨碍公意——一种同等程度上有利于所有投票者的政策——的形成。因为富人会寻求一套对他们特别有利的法律，而且也有金钱和影响力把事情安排得于他们有利。因此，正如我们指出的，卢梭认为，真正的民主以一个没有阶层的社会为前提条件。

而公意概念本身甚至带有更强烈的平等主义色彩。正确的政策是那种在同等程度上有利于所有公民的政策。这样，表面上看，很难设计出一种比这种制度更加重视平等的制度，尤其是，如果再与一条民主原则结合，这种制度就显得更加重视平等了，那条民主原则就是，在试图确定任何具体问题上的公意是什么时，所有公民都有平等的发言权。

不幸的是，卢梭制度中的平等表象有点误导人。卢梭始终运用阳性词语来指代公民。这并非措辞上的偶然。卢梭认为，女性是从属者。他似乎完全认为，公民身份所包含的特权应该仅为男性享有。公民之间人人平等这一教义又在一定程度上遭到了卢梭另一个假定的破坏，他认为，作为公民的男性与作为非公民的女性之间自然而然就有诸多不平等。

女性权利的重要支持者玛丽·沃斯通克拉夫特在她出版于1792年的《为女性权利辩护》一书中讨论了卢梭制度中的这种自相矛盾。沃斯通克拉夫特主张，没有理由把女性排除在公民之外，这在她所处的时代是一个令人震惊且非常激进的观点。但即便是她也有一个盲点。得到解放的女性公民可以有女仆，这些女仆也应该有选举权的观点似乎完全被沃斯通克拉夫特忽略了。直到不久前，人们还普遍认为，唯有在一个国家中拥有一些财产的人才有资格投票，因为他们无法相信那些没有财产的人会“负责任地”使用他们的选票。

然而，还有一个因素也驱使着沃斯通克拉夫特与卢梭，实际上也驱使着古希腊人，这个动机是一个更为平常的想法，即公民是很积极活跃的，没有时间洗衣做饭。作为一个积极公民，履行你的职责是相当费时间的，因为你既要充分了解各种信息，又要参加公共论坛或集会。任何一个参与公共生活的人都需要有人帮他料理家务。古希腊人把民主与奴隶制相容看作理所当然，卢梭把民主与性别不平等相容看作理所当然，沃斯通克拉夫特也把民主与穷人无选举权相容看作是理所当然的。有两个因素导致的变化使得普选权成为可能。一个因素是这样一种（有点让人沮丧的）观点，即选举权不再附带一种繁重的责任，也就是说，有选举权的人不再需要充分了解政治问题与经济问题。另一个因素是，至少在发达国家，家用电器已经极大地减轻了家务负担。如果主张洗衣机使民主成为可能，这或许有点夸大其词，但是它确实推动了民主的发展。

然而，尽管卢梭把女性排除在选民之外，其政治思想真正的逻辑却

暗含着这样一种立场：这种排除并没有充分的理由。这样，我们可以基于卢梭的观点，构建出一种真正平等的模式。

关于平等，就说这么多。卢梭的制度又在多大程度上体现了自由的观念呢？在卢梭选择的那种政体中，不难发现自由所面临的一些重大限制。最核心的一种限制就是为创建社会纽带而需要的那种限制。思想自由受到严格的限制，尤其是在宗教领域。第一，无神论是被禁止的。第二，不宽容其他宗教的宗教也得不到宽容。第三，所有人都必须认可公民宗教。伪善会招来灾祸："如果有人已经公开承认这些教条，而他的行为却和他不信仰这些教条一样，那就应该把他处以死刑；因为他犯了最大的罪行，他在法律面前说了谎。"[注]除此以外，还存在着监察官职位，他的职责就是强制执行公共的或传统的道德。鉴于此，个人似乎就不再有任何背离传统的自由了。毫无疑问，这也会包括对那些从事"生活试验"（experiments of living）的人的限制，我们在第四章考察穆勒论自由时还会遇到这个术语。

想到这些限制性的、很不开明的背景，我们可能会问，卢梭如何还能坚持说他已经解决了下述问题：如何找到一种结合形式，在这种结合中，"每一个与全体相联合的个人只服从其本人，并且仍然像以往一样自由"？[注]

答案就在于，卢梭所持的自由观是后来以赛亚·伯林所谓的"积极"自由观。我们将在第四章更详细地考察这个观念，不过这种自由观的基本立场是，自由不仅关乎能够遵循自己的欲望且不受他人约束（一种"消极的"观念），它还要求做出某些行为。通常，主张积极自由的理论家用"过理性人会选择的那种生活"来界定自由。就卢梭而言，这样一种理性的生活唯有在一个公民社会中才有可能。"只有嗜欲的冲动便是奴隶状态，而唯有服从人们为自己所制定的法律，才是自由。"[注]当然，我们是通过作为主权者的一员来投票从而为自己制定法律的。根据卢梭的观点，唯有根据主权者所创立的法律而行动，也就是根据公意而

行动，我们才能被说成是真正自由的。

已经有批评者指出，根据这种观点，一个人可以“被强迫成为自由的”。事实上，这是卢梭本人使用的一个说法。我们来考虑这样一个人，他相信公意要求一种政策（政策A），而多数派采取的是另一种政策（政策B）。让我们假定，政策B代表了公意。在这种情况下，这个人将被强迫根据政策B而行动，由于自由被等同为根据公意而行动，因此这就意味着，这个人已经被强迫成为自由的了。卢梭会说，其他的任何做法——比如说，想做什么就做什么——都是在做自己冲动的奴隶，并不是真正的自由。卢梭的反对者已经指出，根据这一观点，即便具有高度压迫性的政权也可以由于支持自由而得到辩护。因此，就算我们可以辩称卢梭的制度是平等的，也很难说它促进了自由的价值，尽管卢梭非常希望我们这样说。

对卢梭的激烈批评

这种批评是由一些当代理论家提出并进一步展开的，这些理论家尽管受到卢梭著作的强烈影响，却认为他的国家理想在很多方面需要改进和修正。理论家们提出了三种紧密相关的批评。

第一种批评集中于公意概念。或许在一个紧密团结、高度平等的社会，公意确实能够形成并且相对而言不难发现，但是当代社会并不符合这一理想，而且我们也不希望我们的社会符合这一理想。经济阶层的存在不是形成公意的唯一障碍，我们还信奉不同的宗教，有不同的道德观念与哲学观念，来自不同的文化、民族与种族背景。当然，这并不意味着绝不可能有一项在同等程度上有利于所有人的政策。尽管我们有种种差异，但我们所有人都有类似的基本需要。但是除此以外，我们看重不同的事情。比如，有人看重经济进步，有人看重自然环境的保护，这一事实会导致冲突。在很多问题上，不太可能存在一种同等程度上有利于

所有人的政策。或者说，即便存在这样的政策，也很难找到。这样，或许我们必须放弃卢梭的一个关键假定，即公民们能够将他们的意志变成一种公意。

第二种批评意见认为，卢梭对待持少数派观点者的方式让人难以苟同。持不同意见者将“被强迫成为自由的”。那些最初认可公民宗教原则后来又不遵守的人要被处死。在国家紧密团结在一起这种背景下，持不同意见是一种犯罪，而犯罪就是叛国。如果多数派对公意的看法始终是正确的，而持不同意见者要么是错误的，要么是反社会的，那么这种说法或许还勉强可以得到辩护。但是如果不存在公意，那么这个观点在多种意义上都令人胆寒。

第三种批评意见并不接受把自由等同于服从，哪怕是服从你为自己制定的法律。或者换句话说，在卢梭的制度中，为你自己制定法律只不过是在决策过程中有一定的发言权而已。但是假定你处于少数派，而你的观点并没有变成法律，那么，尽管强制你服从法律可能是正当的，但是如果说这样的强制使你“自由”，或者说是在迫使你服从你为自己制定的法律，这似乎很难让人接受。即便少数派参与了决策过程，法律也是在不顾他们意见的情况下制定出来的，而非因为他们的意见而被制定。

现在可以看到这些批评的力度了。为了论证民主从工具角度说是正当的，即民主是获得道德上正确的结果的一种十分可靠的方式，卢梭不得不勒紧社会团结的纽带。事实上，他勒得太紧了，以至于这套制度具有不可接受的压迫性。在卢梭构建的模式中，使得民主可以从工具角度得到辩护的那些措施也使得民主从内在而言不再可欲。经过修正后，卢梭的模式可以实现平等，但无法实现我们所理解的那种自由，也不能实现多元化或多样性。我们为公意付出的代价太高了。

卢梭的制度需要得到修正。实际上，参照这些批评，我们还可以指出卢梭理想政体中的另一个怪异之处，一个我们到目前为止还未加评论的怪异之处。这个问题涉及卢梭在多大程度上允许真正的政治参与。尽

管卢梭的公民要定期投票，但吊诡的是，他似乎并不鼓励他们在政治中扮演过于积极的角色。首先，我们已经看到，他并不提倡民主的集会（democratic assembly）。注其次，卢梭认为，唯有被蒙蔽的洞察力才会阻止人们达成全体一致，而这种观点使得卢梭断定："冗长的争论，意见分歧和吵闹不休，也就标志着特殊利益占了上风和国家的衰微。"注

然而，一旦放弃我们可以定期且轻易地发现公意这个假定，事实上，如果我们完全放弃存在着公意这个假定，政治就会呈现一种全新的面貌。现在，我们似乎迫切地需要听到所有的声音、所有的观点以及所有的立场。选民仍然可以被说成是在追求对共同体而言的"最佳"。但是，也许在具体情况下什么是"最佳"是一个极富争议的问题。而且，究竟哪些政策最有可能达到"最佳"可能也很有争议。

卢梭的批评者指出，广泛的政治争论不是衰败的征兆，恰恰相反，它对民主政治的运转来说是至关重要的东西。而且，在票数上失利的少数派没有义务改变自己对何为正确的看法。一般而言，我们希望他们遵守法律，但是他们可以继续公开表达自己的观点，如果他们的感受特别强烈，也可以鼓动变革。或许公民的不服从（civil disobedience）也可以基于民主的理由而得到证成。如果你真诚地认为多数派做出了一个错误的决定，那么你不仅有权利而且也有义务以任何必要的手段来引起人们的注意。把基于良心的不服从当作叛国，以便维系社会的团结，这确实是错的。持不同意见的公民应该有容身之地。不能为了和平就让他或她保持沉默：或许多数派是错的呢？但是即便多数派是正确的，也仍然应该关注持不同意见者。

参与式民主

事实上，这些驳斥把我们带向了新的民主模式，这些模式在很大程

度上受到了卢梭的影响，但它们更加尊重个人，也更加尊重争论和少数派观点。这些模式被称为“参与式民主”（participatory democracy）和“审议民主”（deliberative democracy）。这些理论有很多变化形式，其中最为激进的版本从三个方面发展了卢梭的模式。

首先，它们主张，与卢梭所允许的空间相比，我们必须为个人参与政治讨论和决策找到更大的空间；与卢梭相比，我们也应该更加尊重不同的声音。比如，审议民主理论家坚持认为，民主要求广泛的公共讨论，要求展现公民的各种观点，以便丰富和深化政治过程。

其次，它们认为，需要重新思考卢梭关于主权者与行政部门之间的区分。有可能基于一些实际原因，我们不能所有人都参与每一次政治决定。但是，一旦我们放弃了存在着公意这一假定，就没有理由把个人决定限定于立法。也许所有公民都应该参与决定最重要的行政性“具体行为”，尤其是，如果我们还记得卢梭把宣战看作行政部门的行为而非主权者的行为，就更是如此了。

卢梭看到，许多操作方面的困难阻碍着更具参与性的政治的实现。而其中的很多困难已经可以由现代技术轻易地克服了。没有必要把所有人集合在一起，无论是集合在一棵橡树下，还是集合在广场上。信息技术的迅猛发展已经创造了许多替代城镇大会的手段。任何一个公民都可以采用多种形式通过数字媒体发表自己的政治言论。点一点鼠标就可以投票。舒舒服服地坐在你喜欢的椅子上，或者拿着手机坐在公交车上，你就可以履行你的民主职责。

最后，参与式民主的提倡者主张，政治决定实际上应该将民主“贯彻到底”。不仅在立法问题上要征求人民的意见，而且在所有影响到他们的决定上都要这样做。他们主张，我们不仅应该在公共论坛遵循民主的决策原则，而且在工作场所、家庭以及公民社会的其他机构中也应该如此。如果你最直接关心的问题是工作的环境如何，明天是否会失业，而这都得由另一个人也就是你的老板全权决定，那么在工业政策问题上

的投票权还有什么意义呢？正如马克思所说，而且也是女性经历了惨痛代价才认识到的，平等的政治权利确实值得争取，但是如果你在日常生活中仍然受到不平等的对待，这些权利就没有什么价值。消除法律上的障碍或限制未必能使一个人的处境得到改善。

提倡参与型政治的理论家声称，唯有积极地、民主地参与所有重大事务，才能实现所有人真正的自由与平等。他们主张，唯有当我们在所有领域中都参与了影响我们生活的决定时，我们才是真正自由的。将这一点置于第二章关于政治义务的讨论中，我们就可以说，唯有在一种参与式民主中，社会契约论的自愿主义假定才能得到满足。在这样一种社会，我们真的可以被说成是在自愿地造就自己的社会成员身份。因此根据这种观点，唯有在这些条件下，我们才获得了服从国家的义务。

参与型政治的概念从表面上看非常有吸引力。我们是国家和地方层面决策的主体，我们不得不遵守规则，因此我们当然应该履行作为这些决定的做出者的职责。唯有当我们真的制定了管辖我们自己的法律时，我们才真正调和了自由与权威之间的冲突。但是我们并不难找到这种制度的缺陷，而且现在我们可以更好地理解为什么卢梭会建议对他构想的那套制度设定那些限制了。

第一个问题在于，全面参与型政治几乎是不可想象的；就算在某种程度上可以想象，也很可能是极其缺乏效率的。穆勒指出，尽管群体与单个的人相比可以做到更加深思熟虑，但是个人具有更强的行动能力。如果一群人希望让其决定得到贯彻，他们最终还是得将贯彻其决定的任务委托给一个人。

作为回应，有人会说，没有人真的建议“全体人民”来执行他们自己的命令。当然必须任命执行者。不过，全体人民或者至少所有受到影响的人将参与做决定。尽管与个人相比，在群体中可以更好地进行深思熟虑，但是这并不意味着群体越大，深思熟虑进行得越好。实际上，与一个大群体相比，一个经过精心挑选的小型群体反而可能更好地深思熟

虑。大群体总是吵吵嚷嚷，东拉西扯，一片混乱。最好的论证可能永远没有人听见。因此，民主制下确实有深思熟虑的专家存在的余地，而一种全面参与型政治可能很难赋予这样的人一种恰当的角色。这是柏拉图的担忧的一个最温和的版本。

第二个问题要微妙一点，不过也足够明显。在计算机化的政治幻想中，我们回到家就发现了一张当天要处理的问题的清单。但是我们为什么要就这些问题而非其他问题进行投票呢？换句话说，谁来设定议程？这不是一个无关紧要的问题。通常，最有权力的人并不是那个最后做出“行”或“不行”决定的人，而是最初那个提出问题的人。如果议程是由所指派的官员来确定的，参与型政治就更没有吸引力了。

作为回应，有人可能会说，“人民”可以设定议程。他们会投票来决定要对哪些问题进行投票。但是这一预备会议的议程又如何设定？也是通过投票吗？诸如此类的问题可以永远追问下去。我们可以在每一个层次推行参与型政治这种想法开始显得天真而自相矛盾了。

无疑，也有办法解决这个问题。或许我们可以通过抽签来任命一个“值日主席”，由他来设定当天的议程。不过稍加反思，我们就会发现，这样一种制度缺乏连续性，而这似乎会带来灾难。卢梭的一个观点显得有吸引力得多，他认为，需要由作为一个整体的人民做出的决定越少，社会就可以运转得越好。但是对于议程设定问题，即便是卢梭也没有多少话可说。他能做的最好的事情就是提出，那些起草法律的人不应该在表决法律草案时投票。这似乎是在主张一种强有力的、独立的、与政治无涉的（apolitical）文官制度（civilservice），这个想法已经远离了参与的目标。

第三个，也是最明显的一个问题已经由卢梭指出了。奥斯卡·王尔德（Oscar Wilde）说：“社会主义的问题在于，它会耗费很多个夜晚。”参与式民主的很多批评者都引用了这句话，认为这句话用来批评参与式民主甚至更为合适。他们认为，尽管我们关心并积极参与事关我

们的决定，但我们也关心其他很多事情。我们是否应该为了在影响到我们的每一种决定中有发言权，就放弃我们所看重的其他事情，比如听音乐，与朋友和家人聊天，甚至是看电视？这并不是显而易见的事情。一旦我们将政治参与扩展到工作场所，它就不仅会占据我们的晚上，还将占据我们的大多数白天。如果吵着要求所有人都在政治中扮演一种积极而平等的角色，我们就会面临一些风险，就算不会饿死，也至少会大大减少用于生产的工作时间。

总之，尽管参与式民主的想法很有吸引力，但很难看到如何才能以一种值得我们付出努力的方式将它付诸实践。即便从维护自由与平等的角度来看，参与型社会是最好的社会，但从促进繁荣与实现生活计划这样的角度来看，它似乎做得没有那么好。我们还能做得更好吗？

---

1. Rousseau,Discourse on Political Economy (1755),Cambridge:Cambridge University Press,1997,pp.21-22.（中译本见《卢梭全集》，第五卷，李平沤译，商务印书馆，2012年，第235—236页。——译者注）
2. Rousseau,The Social Contract (1762),bk.III,Ch.15,p.113.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第119页。——译者注）
3. Rousseau,The Social Contract (1762),bk.III,Ch.4,p.91.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第84页。——译者注）
4. Rousseau,The Social Contract (1762),bk.III,Ch.4,p.92.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第86页。——译者注）
5. Rousseau,The Social Contract,bk.II,ch.4,p.62.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第39页。——译者注）
6. Rousseau,The Social Contract,bk.III,ch.5,p.93.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第87—88页。——译者注）
7. Rousseau,The Social Contract,bk.III,ch.12,p.110.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第114页。——译者注）
8. Rousseau,The Social Contract,bk.IV,ch.2,p.124.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第136页。——译者注）
9. Rousseau,The Social Contract,bk.II,ch.11,p.78.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第66页。——译者注）

10. Rousseau,The Social Contract,bk.II,ch.3,p.60.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第35页。——译者注）

11. Rousseau,The Social Contract,bk.II,ch.3,p.60.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第35页。——译者注）

12. Rousseau,The Social Contract,bk.IV,ch.8,p.142.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第166页。——译者注）

13. Rousseau,The Social Contract,bk.IV,ch.8,p.150.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第181页。——译者注）

14. Rousseau,The Social Contract,bk.IV,ch.8,p.150.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第181页。——译者注）

15. Rousseau,The Social Contract,bk.I,Ch.6,pp.49-50.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第19页。——译者注）

16. Rousseau,The Social Contract,bk.IV,ch.8,p.54.（此处作者有误，卢梭这句话出现在《社会契约论》第一章而非第四章。中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第26页。——译者注）

17. 作者解释说，这里的“集会”一词或许是当年写作时“政党”（parties）的笔误；如果重写这本书，他将删除这句话。——译者注

18. Rousseau,The Social Contract,bk.IV,ch.2,p.123.（中译本见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，2003年，第134页。——译者注）

代议制民主

社会总体的进步程度允许多大程度的参与，就应该有多大程度的参与；最终而言，唯有容许所有人都分享国家主权才是可欲的。但是，在比一个小镇更大的社会中，除了一小部分公共事务以外，所有人都亲自参与公共事务是不可能的，既然如此，我们就可以得出结论说，一种理想的完美政府必定是代议制政府。[注]

任何一种政府，即便是最激进的参与式民主或审议民主，都需要行政人员来执行政策。人民的决定是不可能由作为一个整体的人民来执行的。一个进一步的问题就是：应该赋予这些行政人员何种权力？有一个假定认为，应该只赋予行政人员很少的权力，而把尽可能多的权力保留在人民手里。柏拉图的制度是另一种极端，在那种制度下，人民根本没有权力，权力全部掌握在行政人员即护卫者手里。卢梭对这个问题提出了第三种观点：人民制定法律，行政人员执行法律。但是还有另外一种更为人熟知的模式：人民选举代表，然后，这些代表既制定法律又执行法律。这就是穆勒为之辩护的代议制民主观念。

对穆勒来说，民主要想在现代社会继续存在，就只能采取代议制民主这种形式。为了理解为什么穆勒这样说，我们可以先看看他认为政府的恰当功能是什么。政府的目的是什么呢？在穆勒看来，政府的目的有两个方面：让公民得到“提高”，以及管理公共事务。要评判政府，既要看它对个人产生了何种影响，它是否在道德方面和智力方面让公民得到了“提高”，又要看它是否能够高效地处理公众所关心的问题。关于第二个方面，穆勒认识到，政府有很多部门，包括司法部门、制定民法与刑法的部门、制定财政政策与商务政策的部门，每一个部门都有自己的评判成败的标准。尽管对穆勒来说，用来评判它们的最终标准是一样的，即能在多大程度上提升普遍幸福，但这个更进一步的主张对于到目前为

止的主要论证来说并不是至关重要的。

说政府必须有效地管理社会事务，这并不奇怪。穆勒对政府的另一项恰当功能的看法更有争议。政府是否有义务或者有某种权利关注其公民的道德状况呢？现代自由主义的一个主要观点就是，公民的道德状况不是政府的事情。因此，作为现代自由主义理论奠基人之一的穆勒提出这种观点，确实有点怪异。但是我们现在要把这个问题搁在一边，因为我们将在第四章更深入地处理这个问题。

穆勒认为，很容易表明他的制度相对于他所谓的良好专制制度或绝对君主制（柏拉图的护卫者体制也属于其中的一种）具有哪些优势。因此，尽管他承认，政府的管理功能可以由一个专制君主来执行，但他还是主张，通过民主制来执行会更好。但他反对专制制度的主要论据是，它有可能造就某种类型的人。

穆勒主张，专制制度导致消极被动，因为它塑造出来的民族无须了解或学习国家事务。这不仅影响个人，也会影响国家的繁荣。“让一个人不能为国家做任何事情，他就不会关心国家。”[注]而如果臣民主动了解各种信息且主动学习，并对国家事务具有积极的兴趣，他们就不会长期满足于自己的屈从状态。

如果还需要进一步的证据来证明民主的优势，穆勒会让我们：

试将世界上的自由国家（在继续保持其自由期间）和同时代的君主专制或寡头专制国家的人民做一对比，将古希腊城市同古波斯帝国的州对比，将意大利的共和国和佛兰德及德意志的自由城市同欧洲的封建君主国对比，将瑞士、荷兰和英国同奥地利或革命前的法国对比一下吧。自由国家明显更加繁荣，这是无法否认的。这种繁荣证明它们在良好的政府和社会关系方面的优越性，此外，这种优越性在历史的每一页中也是明显的。[注]

穆勒的关键假定就是，人类只有独立了才能繁荣昌盛。如果他们需要避免压迫并让自己的生活值得一过，他们就有必要保护自己和依靠自己。因此，穆勒非常肯定地认为，所有公民都必须在主权的行使过程中发挥自己的作用。

但是如何来行使主权呢？穆勒主张，不能通过直接民主制。如果要进一步追问，他可能会承认，直接民主对于提高公民的道德水平与智力水平来说都是最好的，但就它作为一种政府形式的效率而言，直接民主是一种灾难。理由之一在于，现代社会太庞大了，直接民主根本不可能。但更重要的是，他用一种接近于柏拉图的话说，如果我们让人民对他们所任命的专业行政人员施加巨大的影响力，事情会变得非常糟糕。

最好也不过是由无经验裁判有经验，由无知裁判有知。无知从不怀疑它所不知道的事情的存在，既漫不经心又傲慢自大，轻视（如果不是憎恶的话）一切说有比它的见解更值得听取的见解的主张。注

然而，代议制民主的批评者主张，与其说它是从直接民主出发朝着务实方向迈出的可喜的一步，不如说它完全是在以一种有害的方式背离民主。这显然是卢梭的观点（回忆一下他对“英国人民”错看自己自由的评论）。难道代议制民主只是一种冒牌的民主，背后暗藏的其实是一种形式上有选举的独裁制？如果是这样，我们就很难把它当作一种权力平等的制度，或者一种以公民的道德发展与智力发展为前提条件并能推动其发展的制度。

穆勒会承认，代议制民主有可能实现不了其目的。但是他热衷于提出一种可以做得更好的制度。尤其是，他强调，一定要教育公民，好让他们了解公民身份（citizenship）。而公民教育最重要的手段就是参与公共事务。当然，尽管这不意味着每个人都要参与国家层面的治理，但也存在其他可能性。因此，比如说，穆勒强调参加陪审团和参与地方政府的重要性，因为这要求公民获得一定程度的技能，这些技能是那

些“一生中只拿笔杆子或站柜台售货的人”[注]不可能获得的。

然而，穆勒发现了对民主的许多威胁。其中一种威胁就是，民主制可能会鼓励不配参选或不适合参选的人参与竞选。穆勒赞成柏拉图，认为最适合统治我们的人是那些最不想统治的人。或者，换一种说法，最有可能让一个人获得政治上的成功的那些素质——阿谀奉承、表里不一、操纵摆布——也正是我们最不希望在统治者身上看到的素质。

实际上，代议制民主必须面对我们在柏拉图的护卫者体制那里看到的问题：如何保护我们免受令人厌恶又试图攫取权力的统治者之害。这个问题在《联邦主义者文集》[注]得到了详细讨论，该书的作者是詹姆斯·麦迪逊、亚历山大·汉密尔顿（1757—1804）和约翰·杰伊（1745—1829），这本书结集了他们在1787年到1788年的十个月时间里用一个共同的笔名“帕布利乌斯”在纽约的很多报纸上发表的文章。这些文章旨在说服纽约州的选民投票赞成新的美国宪法。联邦主义者支持他们所谓的“共和制”，而他们所谓的“共和制”，大致的意思就是我们所谓的代议制民主。某些反联邦主义者则支持参与式民主，他们向联邦主义者提出一个问题：如何防止代议制蜕变为一种选举产生的暴政。联邦主义者在这个问题上的主要建议是吸收洛克与孟德斯鸠（1689—1755）的“权力分立”观点，孟德斯鸠曾建议，政府的立法、执法与司法功能应该由彼此独立的部门分别掌握。理论上，这意味着政府任何一个分支的活动都要受另外两个分支的制约，这可以防止人民免受统治者的腐败之害。

穆勒承认，权力应该分散在国家的各个机构中，以便形成一种“制约与平衡”的制度，让那些野心勃勃的人没有多少机会滥用他们的权力。但是他也进一步提出了一些措施来防止民主过程被滥用。首先，他提出，对于人们可以花多少钱来竞选，应该有所限制。我们怎么能信任一个愿意花大钱来赢得选举的人呢？他们肯定会寻求投资的回报。其次，穆勒有点儿奇怪地主张，政府官员不应该领工资。否则议院里的席位“就会成为低等阶级中的冒险家所追逐的目标”。[注]那些经济不独立而

又明显适合且能干的人可以从其选区的选民那里获得私人捐助。

不过，代议制政府的最大障碍是选民可能会做出的行为。对穆勒来说，至关重要的是，选民应该根据他们对普遍利益的理解来投票；也就是说，他们觉得谁最有可能让公民得到提高并根据所有人的利益来有效地管理国家事务，他们就应该投票支持谁。在这里，他运用了一个与陪审工作的类比。

> （公民的）投票并不是一件他可以任意选择的事情；他的投票和陪审员的裁决一样，与他的个人愿望无关。投票严格地说是一个义务问题，他有义务按照他对公共善最好的和出自良心的意见投票。[注]

这里我们看到，作为一种参与形式，真正的陪审工作具有一种额外的意义。它通过对选民进行一种高度精练且集中的训练来教育他们，使他们适合民主。

穆勒的担忧在于，选民可能会“从个人利益、阶层利益或自己内心某种卑劣的情感出发来投出卑鄙而有害的一票”。[注]或者也有可能，选民太过无知，无法正确地看到公共善。

对于这些问题中的第一个问题，穆勒找到的一个补救办法就是进行公开投票而不是秘密投票。由于人们有义务投票支持公共善，所以要他们对自己的投票行为负责也就是合理的。因此，这应该是一件可以公开记录的事情。公众的反对将构成一种力量，可以阻止人们基于自利的理由投票。穆勒认识到，这样做的危险就是可能带来强制。引入秘密投票就是因为地方上有权有势的人会对其他人，尤其是受雇于他们的人施加压力，让他们以某种方式投票，并威胁他们，如果不听话，就会失去工作或其他好处。秘密投票使得这样的威胁没有意义了，没有人知道谁投票支持了哪个候选人。穆勒或许有些天真地认为，公开投票所面临的危险要小于“卑鄙地”或自利地投票，后者会扭曲投票结果。穆勒的观点确实很成问题。

为了阻止阶层利益与个人利益扭曲投票结果，穆勒希望他的另一个补救办法也能抵消愚昧无知的影响。他主张，某些人至少要暂时被排除在选民之外。这些人包括了“不能读书、写字以及——我再加上——不会做常见算术运算的人”。他继续说道：

> 我认为，首要原则要求，领取教区救济的人应该绝对被取消选举资格。不能靠劳动维持生活的人无权要求随意取用他人金钱的特权。一个人依靠社会其他成员维持生活，他就不再有权要求在其他方面具有和他们平等的权利。[注]

当然，领取救济的人应该被排除在选民之外的提议在今天是不可接受的，尽管对穆勒来说这是“首要原则”。

为了避免投票受不合格者支配，穆勒还有一个提议，即尽管每一个满足他条件的人都有发言权，但是“每个人都应该有平等的发言权则是一个完全不同的命题”。[注]穆勒主张，应该给予那些特别善于运用其判断力的人不止一张选票。他觉得应该偏袒那些特别聪明的人或者受过良好教育的人，给他们两张或者更多选票（他并没有谈论最终的细节）。

穆勒最迫切的担忧就是，没有受过教育的穷人——这样的人占多数——会出于无知和阶层利益而犯下可怕的错误。他们会选举产生这样一个政府：它会通过提高富人税收、保护国内产业免受竞争、降低就业的不确定性以及其他一些民粹主义措施来改善劳工处境。穆勒反对说，长远地看，这样的政策会使每个人——包括工人——的境况变得更糟糕，因为它们使产业和经济活动失去活力，也打击了储蓄与投资。穆勒主张，工人有可能搞错自己的利益所在，而由于人数占优，他们可能会把国家带向灾难。

我们将在第五章回到财产的正义分配问题上来。这个问题的细节对目前的论证来说其实并不重要。关键在于，穆勒希望确保代议制民主包含一些防范措施，以阻止它受愚昧和阶层利益支配。因此，我们可以看

到，穆勒处理民主的主要思路就是基于工具性理由来为民主辩护，并找到一些措施来应对民主可能会带来的不良后果。

复票制（plural voting）加上剥夺一些人的投票权，这可以实现穆勒想要的目标吗？或许可以，但他这里的想法存在一定的矛盾。要保护产业，我们可以让投票偏向于富人或者（按照穆勒的想法）受过良好教育的人。他更喜欢让投票偏向受过良好教育的人，因为至关重要的是，只有一张选票的人应该能够接受，我们有理由给其他一些人每人不止一张选票。每一个没有受过良好教育的人都会承认，受过良好教育的人“比他更了解这个问题，因此，那个人的意见应该比他自己的意见更受重视，这才符合他的愿望，并符合在所有其他生活领域中他惯于默认的事态”。(注)但是让我们来比较一下这种观点与另一种观点：

> 我可以说，如果选民默许了对其能力的这种评价，并真正希望由一个他所信赖的人来替他做出选择，就不需要任何宪法条款来达到这一目的；他只需在私下问问他所信赖的这个人他最好投哪个候选人的票就行了。(注)

在我所用的英文版本中，这种观点与前一种观点相隔仅仅10页，是在讨论我们应该有两个阶段的选举这个建议时说的。我们先选出一群选举人，然后再由他们继续选举产生议员。穆勒没有用多少篇幅来处理这一建议。他认为这种建议唯一可能的正当理由就是，也许我们应该把选举统治者这么重要的决定交给我们认为很聪明的人。穆勒的答复是，如果我们认为这样的人很聪明，我们只需要问问他们怎么投票并遵循他们的建议。批评穆勒复票制的人做出的答复几乎是一样的。如果没有受过良好教育的人敬重受过良好教育的人，那么我们就不需要给予后者额外的选票，因为前者只要搞清楚后者的意见就行了。但如果他们不尊重后者的意见，他们也不会接受复票制。复票制要么是不必要的，要么是不正当的。

保护少数派

虽然在刚才讨论的这种情况下，穆勒主张，无知的多数派最终会因为追求他们看错了的阶层利益而让自己受损，但这类例子或许提出了民主让穆勒感到苦恼的一个主要问题，即在票数上失利的少数派的地位问题。我们已经看到，穆勒特别关注防止“多数人的暴政”。当然，我们大多数人能接受自己的意见时不时会被否定这一事实。但是有时，一些地位稳固的多数派会一次又一次地赢得选举，让少数派永远在票数上失利且被忽视。因此，在《代议制政府》一书中，穆勒花了很大心思来确保少数派在议会中也要得到代表。他声称自己赞成一种非常复杂且精心设计的比例代表制，这种制度允许一个人在自己喜欢的候选人落选后把选票转移到另一个选区。通过这种办法或类似的办法，我们应该能够确保很多少数派在议会中得到代表。

然而，得到代表是一回事，受保护是另一回事。一个得到代表的少数派在议会中仍然可能在票数上失利。基于阶层、种族、宗教或其他因素的压迫在少数服从多数的制度下仍然有可能发生，哪怕在少数派已经得到代表的情况下也是如此。或许，在一种奉行选举的制度中，防止压迫的最好办法就是给道德上特别开明的人多张选票。但是这又使我们接近于柏拉图了。

我们在第四章会看到，事实上，穆勒的解决办法就是限制政府活动的合法领域。有些事情绝不是政府或多数派可以插手的。政府不可能合法地干预人们生活的某些特殊领域，每个人都有一些政府不可以干涉的权利和自由。

然而，在对穆勒的民主模式下一个最终的判断时，我们可以看到，它包含了一种张力，这种张力与卢梭的民主模式的张力完全一样。卢梭观点的问题在于，只有在民主严格地限制了公民自由的情况下，才能指望民主产生符合公意的决定。换句话说，如果民主想从工具的角度被证

明是正当的，它就不可能实现它致力于实现的平等与自由这一对孪生美德。在穆勒那里，所牺牲的不是自由，而是平等。有些公民因为受教育状况或经济状况被排除在选民之外，而有些公民则有不止一张选票。穆勒的制度与柏拉图之接近已经超过了他愿意承认的程度。或许，穆勒应该对没有受过良好教育的穷人的德性与能力多一点信任。或者，也许任何民主制都必须有所妥协。

---

1. John Stuart Mill,“Considerations on Representative Government”,in H.B.Acton,ed.,Utilitarianism,On Liberty and Considerations on Representative Government (1861),London:Dent,1972,pp.217-218.（中译本见密尔：《代议制政府》，汪瑄译，商务印书馆，2011年，第52页。——译者注）
2. Mill,Representative Government,p.204.（中译本见密尔：《代议制政府》，汪瑄译，商务印书馆，2011年，第36页。——译者注）
3. Mill,Representative Government,p.210.（中译本见密尔：《代议制政府》，汪瑄译，商务印书馆，2011年，第43页。——译者注）
4. Mill,Representative Government,p.232.（中译本见密尔：《代议制政府》，汪瑄译，商务印书馆，2011年，第70页。——译者注）
5. Mill,Representative Government,p.217.（中译本见密尔：《代议制政府》，汪瑄译，商务印书馆，2011年，第51页。——译者注）
6. 中译本见汉密尔顿、麦迪逊、杰伊：《联邦论》，谢叔斐译，吉林出版集团有限责任公司，2012年；《联邦论》，尹宣译，译林出版社，2016年；《联邦党人文集》，程逢如、在汉、舒逊译，商务印书馆，1980年。——译者注
7. Mill,Representative Government,p.311.（中译本见密尔：《代议制政府》，汪瑄译，商务印书馆，2011年，第163页。——译者注）
8. Mill,Representative Government,p.299.（中译本见密尔：《代议制政府》，汪瑄译，商务印书馆，2011年，第149页。——译者注）
9. Mill,Representative Government,p.302.（中译本见密尔：《代议制政府》，汪瑄译，商务印书馆，2011年，第152页。——译者注）
10. Mill,Representative Government,p.282.（中译本见密尔：《代议制政府》，汪瑄译，商务印书馆，2011年，第128页。——译者注）
11. Mill,Representative Government,p.283.（中译本见密尔：《代议制政府》，汪瑄译，商务印书馆，2011年，第130页。——译者注）
12. Mill,Representative Government,p.284.（中译本见密尔：《代议制政府》，汪瑄译，商

务印书馆，2011年，第131页。——译者注）

13. Mill,Representative Government,p.294.（中译本见密尔：《代议制政府》，汪瑄译，商务印书馆，2011年，第143页。——译者注）

结论

我们的讨论到此为止有一个结果，即我们很可能无法找到一种对民主的工具性辩护，以便能同时把平等与自由这些价值融入一套可行的制度。而且，无论我们如何限制自由与平等，都没有理由认为，与其他类型的制度相比，民主制必然能够做出更好的决定。实际上，我们可以设想一套制度，它将广泛的民意调查与聪明的行政官员相结合，它几乎必定能做得更好。然而，很少有人基于这一理由而放弃民主。人们为什么不放弃民主呢？

显然，答案必定在于，对我们来说，民主不仅是被当作一种决策程序而为人看重，而且至少还有别的一些原因。这些原因是什么呢？我们可以把1994年的南非选举当作一个个案来考虑，这次选举发生在我写作本书第一版初稿的时候。这次选举举世欢庆，不仅因为选举本身，还因为选举的结果。南非黑人第一次能够在全国性的选举中投票，但为什么这一点被认为如此有意义呢？确实，举世欢庆，不仅是因为与之前相比，南非黑人更有可能得到公正对待，尽管这无疑是部分原因。毋宁说，主要是因为，南非黑人现在有了选举权，这一事实标志着他们最终被当成了值得尊重的人。人们获得选举权这一事实具有象征价值或者昭示价值。在这种情况下，它象征着南非黑人和南非白人，至少在某种意义上作为政治上平等的人站在一起了。因此，有投票权本身似乎就很重要，无论有了投票权的人们用它来做什么。

我们可以在另外一种语境下来思考这个问题。我们来考虑一下20世纪早期经常被用来否定赋予女性选举权的一个论证。经常有人说，女性不需要选举权，因为已婚女性的利益与其丈夫的利益是完全一致的，而未婚女性的利益则与其父亲的利益完全一致。这个论证漏洞百出，都不知道从哪里开始驳斥才好。让我们来看几条明显的质疑。第一，即便关

于相同利益的说法是正确的，为什么不应该让每个人自己来表达自己的利益？第二，即便关于相同利益的说法是正确的，凭什么就要因此给男性选举权、不给女性选举权，而不是反过来？第三，这个关于相同利益的说法很可能并不正确。为什么认为女性与其丈夫或父亲具有相同的利益？不过，第四条质疑最具决定性。无论女性的利益是否与男性的相同，给男性选举权而不给女性选举权对女性来说都是一种侮辱与贬低。普选权表达了一种观点：我们相信，和男性一样，女性也是应该受到尊重的公民。

而且，就算我们承认拥有选举权的人作为公民应该受到尊重，我们是否还需要进一步说，每个人都应该得到平等尊重，或者，每个人作为平等的人都应该受到尊重呢？我们在前面已经看过一条建议，这条建议主张，尽管原则上说我们每个人都应该有发言权，但有时应该拒绝给予某些人发言权，而另外一些人则应该拥有不止一张选票，这就是穆勒提出的复票制。值得注意的是，没有一个重要的思想家在这个问题上赞成穆勒的观点。甚至很少有思想家觉得有必要提出论据来支持他们的反对意见。为什么没有必要呢？仅仅因为穆勒的提议违背了一个基本观念，即民主是对所有人表达平等尊重的一种方式。或许这正是许多国家取消罪犯选举权的原因：他们因为自己的行为而丧失了受到平等尊重的权利。

在为我们现有的民主制度辩护时，还有其他什么话可说吗？或许我们能补充的最好理由就是，在当代世界，我们必须承认，没有强制性的权威结构，我们就无法生存下去。但如果我们有了这样的结构，我们就需要有人在其中承担一些角色，换句话说，我们就需要统治者。在过去的若干个世纪里，人类可能已经愿意承认，有些人具有一种自然的权利进行统治。也许他们被认为是由上帝任命的。但这不是我们现在愿意接受的一种思路。我们会承认，唯有被人民任命的人有权利进行统治，而且，或许更为重要的是，无须经过流血冲突，人民就可以罢免他们。也就是说，对于“为什么这些人应该统治？”或者“什么因素使得他们的统

治是合法的？”这样的问题，唯有民主制给出了一个我们可以接受的答案。借助于民主的手段，我们当然还可以采取一些措施来控制统治者的行为。或许，无论是就政治结构而言，还是作为对现代民主的最后辩护，这都是我们有望实现的最好结果。

第四章 自由的地位

穆勒论自由

唯有为了防止对他人的伤害，才可以违背一个文明共同体的任何成员之意志而对他正当地运用权力。他自己的善，无论是身体方面的还是道德方面的，都不足以构成正当理由。㊟

一条简单的原则

民主制建立后，留给政治哲学家的任务是什么？一个乐观的观点是，只要我们有了一个民主的决策程序，政治哲学的基本工作就结束了。现在，所有的决定都可以留给选举机器的公平程序了。不幸的是，正如我们在第三章所看到的，即便民主是我们可以想到的最好制度，它也并不是一种万灵药。穆勒指出，它有自身的危险，即有可能导致多数人的暴政。如果认为民主的存在会消除非正义，那就太天真了。“人民”制定法律这一事实并不能排除一种可能，即多数派会通过一些压迫少数派的法律或者对他们不公平的法律。必须以某种方式来保护少数派。

穆勒用来解决这个问题的办法可能有些出人意料。在论证了代议制民主的优点后，他紧接着就指出，我们应该严格地限制其权力。他的《论自由》（实际上发表于《代议制政府》之前）关注的就是“社会能对个人合法使用的权力之性质和限度”㊟这个问题。穆勒主张，我们应该把大量的权力保留给个人。国家的干预要受到限制，使用公共舆论来塑造人们的信念与行为的做法也要受到限制。

国家应该有多大的权力？我们已经看到，可能存在很多种观点。无政府主义者的观点代表了一个极端，他们声称国家根本就没有正当的

（justified）权力。这似乎相当于主张，对个人自由的任何限制都是不可接受的，或者至少，国家不可以施加任何限制。在另一个极端，绝对政府辩护者，比如霍布斯主张，国家没有义务在意其臣民的自由。它可以强制执行它想要的任何规则与限制。

在这两个极端之间，还有多种可能性。穆勒发现，无论是无政府状态还是绝对主义（absolutism）都不可接受，他认为自己的任务就是在这些可能性中找到自己的立场。作为一个自由的支持者，为什么穆勒会拒绝无政府状态呢？毕竟很多人都觉得无政府状态在最大程度上实现了个人自由。正如我们在第二章所看到的，穆勒认为，如果人们被赋予彻底的自由，那么有的人肯定会滥用自由，利用不存在政府这一事实来压榨别人。因此，他写道："任何人会觉得生存可贵，完全是由于他人的行为已被施予了一定的约束。"[注]无政府状态意味着没有法律的生活，而在穆勒看来，我们的生活要是没有了法律，就几乎不值得过。专制君主制不再是一个需要予以认真考虑的选择，这在穆勒看来是理所当然的事情，因此他试图确定自由与权威达到何种融合才是恰当的。

国家可以基于什么理由通过干预来禁止人们按其意愿而行动，或者强迫他们违背其意愿而行动？穆勒发现，不同的社会以不同的方式"解决了"这个问题。比如，有的社会禁止某些宗教实践，甚至完全压制宗教。而有的社会对出版物和其他媒体进行审查。很多社会都把某些性行为宣布为非法。在世界上很多地方，男性之间的同性恋行为在20世纪60年代之前都是非法的，而在有的地方，这种行为至今仍然是非法的；在很多国家，尽管卖淫并不违法，但卖淫者拉客通常是非法的。所有这些都是对人们自由的限制，这些限制是通过运用国家权力来执行的。但是国家有权利在这些方面干涉人们的生活和自由吗？

穆勒想找到一条原则或一套原则，该原则将让我们可以基于每一种情况的实际利弊来做出判定，而不是让专断的习俗与大众道德——这是穆勒最大的敌人——来做判定。他的答案很激进，又简单得令人耳目一

新。穆勒的自由原则（本章开篇引用过）宣称，只有当一个人有可能会伤害到另一个人时，你才能限制其行动自由而不至于不正当。对很多现代读者来说，这条原则（也以“伤害原则”而为人所知）似乎太显而易见了，但是在很长一段时期里，它并不是显而易见的。若干个世纪以来，人们因为信仰错误的神或者根本没有信仰而遭受迫害。但是，除了可能会伤害到他们自己不朽的灵魂以外，他们究竟对任何人或任何事情造成了什么危害呢？穆勒的观点甚至对今天的我们来说也不是显而易见的。假定一个朋友染上了毒瘾，你可以仅仅为了防止他对别人造成伤害而以强制的方式干涉他吗？这个例子引出了一系列严重的问题，这些问题既关系到对穆勒原则的阐释，也关系到它是否站得住脚。无论是过去的还是现在的社会，也许没有任何一个社会恪守严格意义上的自由原则。实际上，我们也会看到，穆勒本人也不愿意看到这条原则可能带来的某些非常不合惯例的后果。

不过在进一步讨论之前，我们有必要回过头来看看穆勒对自由原则的表述当中的一个因素。他说这条原则要运用于“文明共同体的任何成员”，那么他是否打算接受对野蛮人（the uncivilized）自由的限制呢？事实上，他确实打算接受。他明确地说，这条原则只应该运用于“各项能力已臻于成熟”的人们。[注]孩子和“野蛮人”是被排除在外的，因为“只要人类还处在没有能力通过自由而平等的讨论来提高自己的状态，自由作为一项原则就无从运用”。[注]

穆勒在这里的观点是，自由唯有在某些条件下才有价值。如果不具备这些条件，自由就可能造成极大的危害。儿童不应该有自由决定是否学习，而且，穆勒持有一个维多利亚时代的观点，即有的人“成长缓慢”，因此应该被当作孩子。讨论进展到这里，重要的不是穆勒对野蛮人的看法是对还是错（我们会在第六章回过头来思考一些有关正义与种族的问题），而是他为自由原则的运用所设定的条件。自由作为道德进步的手段是很有价值的。在某些条件下，自由很可能会产生相反的效果，因而不得不通过其他手段来实现进步。但是穆勒毫不怀疑，当社会

臻于成熟时，也就是说，当我们已经进步到了受过恰当的教育且很文明的水平时，国家对个人行为的干预才应该受到自由原则的规范。

一个例证：思想自由

穆勒最珍视的信念之一就是，应该有彻底的思想和讨论自由。他几乎用了《论自由》三分之一的篇幅来讨论这些重要的自由，尽管他也承认，对于你可以在公开场合说些什么，有时也应该有所限制。

对穆勒来说，要注意的第一件事就是，一个观点不受欢迎并不能构成压制它的理由："如果整个人类除一人之外全都持有一种意见，而只有那一人持有相反的意见，其他所有人不让那个人说话并不比那个人不让其他所有人说话（如果他有那种权力的话）更为正当。"[注]事实上，穆勒主张，我们有很好的理由欢迎人们提倡哪怕是不受欢迎的观点。压制这些观点就是"对包括当代人与后代人在内的全人类的剥夺"。怎么会是这样呢？穆勒主张，无论有争议的观点是对还是错，抑或既有对的也有错的，拒绝让其发声对我们绝没有任何好处。如果我们压制一个正确的观点（或一个部分正确的观点），我们就失去了以谬误（整个谬误或部分谬误）换真理的机会。而如果我们压制一个错误的观点，我们就以一种不同的方式有所失：我们失去了一个质疑、再思考并有可能重新肯定我们正确观点的机会。因此，压制并不能给我们带来任何好处，无论所压制的观点是不是真理。

压制一个错误的观点真的有害吗？我们必须首先追问，我们怎么能如此确定那个观点是错误的。即便一个想成为审查员的人声称可以确定传统意见是正确的，也恰如穆勒所指出的，我们对一个观点确定无疑与这个观点是确定无疑的之间仍然有很大的距离。不承认这一点就是假定自己不可能出错，而历史已经提供了充分的证据来证明这个假定是何等错误。许许多多曾经被看作确定无疑的信念已经被后人认为不但错

误，而且荒谬。比如，想一想，今天有谁还会相信地球是平的这样一个曾经广泛为人持有的观点？

更富戏剧性的是，穆勒还提醒我们注意苏格拉底和耶稣的例子。苏格拉底因不虔诚和不道德的罪名被处死，耶稣因亵渎上帝的罪名被处死。他们都是被诚实的法官心怀善意地审判的。他们都死于这样的社会：假定自己不可能出错导致法律禁止提倡与既定传统相反的观点。当然，在西方民主制国家，我们现在已经不可能因为人们的观点而处死他们了。然而，关键在于，苏格拉底哲学和基督教这二者的道德体系之所以被压制，都是因为与"被确定无疑地认为"正确无误的既定观点相冲突。这就证明了人类会犯下巨大的错误。穆勒认为，我们绝没有权利主张自己不可能出错。

一个例子可以进一步证明并扩展穆勒的观点。古代的亚历山大图书馆是古代世界的瑰宝之一，在其鼎盛时期，它的藏书据说超过70万册。但是在公元640年，亚历山大被阿穆尔领导下的阿拉伯人占领，而根据很久以后一位叫阿卜尔法拉吉乌斯（Abulfaragius）的人的讲述（这显然是一个非常不可靠的说法），亚历山大图书馆遭遇了这样一场经历：

语法学家约翰是逍遥学派著名的哲学家，在亚历山大被占领期间，他正好在那座城市。阿穆尔高度赏识约翰，约翰就请求阿穆尔把这座皇家图书馆赏赐给他。阿穆尔告诉他，自己无权同意他的这个要求，但是答应写信给哈里发以求得他的同意。据说奥马尔收到他的将军提出的请求后这样回复他：如果这些书包含的教义与《古兰经》一样，那么它们就毫无用处，因为《古兰经》已经包含了所有必要的真理；而如果它们包含任何与《古兰经》相悖的教义，就应该销毁它们。因此，他下令烧掉这些书，无论它们的内容是什么。根据这道命令，这些书被分配到许多大城市的公共澡堂，用来为澡堂烧热水长达六个月之久。(注)

遗憾的是，阿穆尔看不到《论自由》，因为如果他看过这本书，他

可能就会停下来思量一下穆勒的下述观点：“认定某一意见正确乃是因为它在一切与之竞争的场合中都未被驳倒，与认定它正确乃是为了它不受反驳，这两者之间有着天壤之别。”[注]

不过在我们自以为搞清楚了情况之前，我们还应该注意一下卢梭对亚历山大图书馆的经历做出的评论：

> 我们的学者们引征这个推论时，都以为它是荒谬绝伦的。然而假设格里高利大教皇是处于阿穆尔的地位，假设《福音书》代替了《古兰经》的地位，那么图书馆恐怕还是要被焚毁的吧，或许还会是这位声名赫赫的教皇一生中最漂亮的一桩举动呢。[注]

卢梭的《论科学与艺术》写于1750年，是为第戎科学院就“科学与艺术的复兴是否有助于道德的淳朴”这个问题的征文而作。为什么焚书能够成为格里高利大教皇一生中最漂亮的一桩举动呢？根据卢梭的讲述，他是在从巴黎去樊尚（Vincennes）的路上意识到关于这些问题的真理的，当时他去探访以煽动罪入狱的哲学家狄德罗。他说，他意识到，艺术与科学的发展根本不是在帮助人类进步，正相反，它们带来的不幸超过了幸福，而且还腐蚀了公共道德。他已经无法走完这段旅程，他坐下来匆匆地写下了这篇极富争议的论文，并凭此获得了第戎科学院的征文奖。

很难想象还有什么观点比卢梭的观点更加背离穆勒。卢梭认为，我们应该这样祈祷：“全能的上帝啊！你的手里掌握着人类的心灵，请把我们从我们祖先的启蒙与致命的艺术里解救出来吧；请赐还给我们那种无知、天真与贫穷吧，唯有这些东西才会使我们幸福，并且在你的面前也才是可贵的。”[注]卢梭充满修辞色彩的文字背后，是对穆勒观点的一种严厉批评。我们是否可以一直认为，知道了真理要比保持无知状态更好？穆勒的观点看上去暗含了一种假定，即知识会带来幸福，但是我们为什么要相信这一点？有时，一个人对于他所熟悉的人究竟怎么看他毫

不知情反而可以过得更幸福，同样，大概有时，社会也会从无知或错误信念那里受益。或许真理太让人难以承受，或者真理会瓦解社会纽带。人们经常这样谈论对上帝和来世的信仰。也就是说，人们应该有信仰，不是因为确实存在一个上帝与来世——上帝与来世可能存在，也可能不存在——而是因为如果这些信仰没有得到广泛坚持，社会就会陷入自私自利与道德沦丧。因此，我们不应该允许宣扬无神论，因为一旦无神论流行起来，社会就会瓦解。无论我们是否接受这种论证，我们无须想太多就可以得出下述结论：人类要是从未发现某些科学真理很可能会过得更好，比如那些导致原子弹被发明的科学真理，而广岛和长崎就是被原子弹摧毁的。

那么我们有时是不是应该接受对思想自由的限制呢？我们应该依靠的不是真理，而是功利，也就是一个观点对社会的重要性。根据这个观点，我们有很好的理由压制一种意见，即便它是正确的。这一反对思想自由的论据似乎很有说服力，但穆勒的回应也很有说服力。该论据一切的说服力都依赖于这样一种理论，即某一个观点对社会和平来说是必要的，而相反的观点则会破坏和平。但是我们凭什么如此确定某种观念——比如不信上帝——会导致社会解体，或者关于原子结构的知识会导致更多的危害而非好处？在这个问题上，我们就像在任何一个问题上一样可能会犯错。正如穆勒所说：

> 一个意见是否有用的说法本身就是一个意见，它如同那个意见一样是可以争辩、可以讨论，也需要讨论的。要想判定一个意见错误，就像要判定它有害一样，都需要一个万无一失的意见判定人。[注]

实际上，穆勒提醒我们，基督教本身就曾经遭受罗马人的压迫，理由是它有害于社会的维系。

不过，这个立场并不像穆勒试图表明的那样显而易见。如果我们不能确切地知道信仰真理究竟更有可能带来幸福还是危害，那么根据这个

观点，我们允许思想自由的理由并不比禁止思想自由的理由更充分。穆勒必须主张，至少总体而言，信仰真理是一种实现幸福的途径。

如果真是这样，压制一种错误观点又会造成何种危害呢？穆勒主张，事实上，有强有力的理由反对压制错误观点，即便我们知道一种观点是错误的。如果我们并不考虑对我们观点的质疑，那么“无论多么正确的意见，如果不能时常经受充分且无所畏惧的讨论，它都只能作为僵死的教条而不是鲜活的真理而被持有”。[注]正如穆勒所说，我们“一旦战场上没有了敌人，就开始在自己的位置上睡大觉了”。[注]这里的一种危险就是，一种观点如果不经常接受挑战并得到辩护，它的真正意义就可能丧失或削弱，从而“对人的品格与行为不再有重大影响，对其教义的信仰可能变得徒具形式，从而无助于善”。[注]不过，也许最大的危险在于，当有人通过出色地陈述相反的错误观点来发起挑战时，公认真理的拥护者将无法为自己辩护。这样，不仅后者将看上去很愚蠢，而且错误的观点还可能受到它不该受到的欢迎，有时这将带来灾难性的后果。

根据某些说法，这就是进化论在美国所面临的遭遇。达尔文主义的信奉者尽管认识到这种理论具有一些明显的缺陷，但并不认真对待一个想法，即任何一个明智的、受过科学训练的人，都有可能不接受某一形式的进化论所体现的那种非常笼统的正确性。因此，一旦组织良好且富有手腕的宗教基要派把自己包装起来，并有意识地把他们对达尔文主义精致复杂且看似合理的批评与他们自己所提倡的“创世科学”，也就是对《旧约》字面意义的信仰搅和在一起，面对这种挑战，权威的达尔文主义者就会措手不及。因此，神创论发展得非常顺利，这与其理论的科学性（其实并无科学性）毫不相称。很多美国人——这样的人在南部的某些州占大多数——都认为，不应该在学校里讲授进化论。

到此为止，我们已经考虑了两种情形：新观点是正确的，新观点是错误的。在两种情形下，允许观点被表达都有益无害。还有第三种情形，在那种情形下，这一点甚至更加显而易见，也就是争论的双方都是

部分正确。这也是最为常见的情形。真理最终要想显现出来，唯一的办法就是允许争论的各方充分而自由地讨论。因此，穆勒得出结论说，在所有情形下，人类都会因为表达与当前正统观念相反的观点而受益，因而绝没有任何理由支持审查制度。

对他人的伤害

尽管绝没有任何理由支持审查制度，但是穆勒承认，在某些情况下，限制表达自由是正当的。他举了这样一个例子：

粮商乃令穷人忍饥挨饿的罪魁祸首，财产私有无异于抢劫越货，这样的意见如果仅仅是通过报刊传播，应当不受干涉；但是，如果面对聚集在粮商门前群情激愤的暴民，有人再公然宣讲或张贴告示传播前述意见，就该受到应有的惩罚。注

在这种情况下，表达自由几乎肯定会导致对他人的伤害，因此穆勒主张，这就使它被归入可以由政府来规范的恰当行为。

我们之前指出，根据穆勒的观点，唯有为了阻止对他人的伤害或可能的伤害，才可以干涉一个成年人的自由。在一些严重的情况下，我们可以使用法律的力量且不失为正当；而在其他情况下，社会压力是更恰当的约束。但是穆勒所谓的“伤害”（harm）究竟是什么意思呢？设想一下，有一群人想设立一种新的宗教，并在私底下进行礼拜活动。穆勒的观点是，只要他们不企图强制任何人信奉他们的宗教，那么其他社会成员就无权干涉。为什么呢？因为这些行为并没有伤害到其他任何人。但是另一种现有宗教的狂热分子立刻就会反驳说：他们当然给我造成了伤害。首先，他们信奉异教的行为给我造成了极大的冒犯和痛苦。其次，他们妨碍了我让全世界的人都皈依我的宗教。说他们没有造成任何伤害，这完全是错误的。

这一反驳意见也可以用另外一种方式来表达。我们可以把行为分成两类：只涉及自己的行为和涉及他人的行为。涉及他人的行为至少会影响或牵涉一个其他的人。只涉及自己的行为仅仅关系到行为者，或者，如果确实牵涉到别人，也得到了他们的自愿同意。这样，穆勒的自由原则相当于主张，尽管我们可以规范并监督涉及他人的行为，但我们无权干涉只涉及行为者自己的行为。到此为止，还没有什么问题。但是穆勒的批评者要求穆勒给出一个只涉及行为者自己，从而应受保护的行为的例子。无论我们给出什么例子，批评者几乎都能够找到受这一行为影响的第三方。比如，我今天决定到底穿黑色鞋子还是棕色鞋子，这如果也算行为的话，看上去是一个只涉及我自己的行为。但是棕色鞋油的制造商显然更希望我穿棕色鞋子。而且，如果我在某种场合下穿了一双不适宜的鞋子，我那些举止优雅又敏感的朋友可能会替我感到痛苦和尴尬。因此，即便这样一个微不足道的例子似乎也涉及他人。如果我们很卖力地找，可能会找到一些只涉及行为者自己的行为的例子。比如，如果我一个人单独生活，或许很难看出我睡觉时俯卧还是仰卧的决定会对其他任何人有什么影响（不过枕头制造商可能会有意见；如果我仰卧或俯卧更有可能避免背痛的话，医疗部门可能也会有意见）。但是，如果我们不得不诉诸这样的例子，穆勒就不知该如何是好了。如果我们把穆勒的自由原则解释为要赋予个人自由，却又这样理解只涉及行为者自己的行为，就会使得自由原则没有真正可以运用的领域。

穆勒不可能希望人们以这种方式来理解他。他坚定地认为，自由的范围不能交给社会的“好恶”来确定。因此，他显然必须区分两种行为：一种是社会或社会成员不喜欢或感到气愤和被冒犯的行为，另一种是造成伤害的行为。对穆勒来说，仅仅是冒犯或者让人不喜欢，这不是伤害。那么穆勒所谓的“伤害”究竟是什么意思呢？

穆勒在陈述自由原则时，经常使用“利益”（interests）这个术语。比如，他说，“只有当每个人的行为事关他人利益时”，他的观点“才允许个人的自发性受到外部控制”。[注]因此，“伤害”有时被解读为“对利益

的损害”。这样理解的话，自由原则本质上讲就是“喜欢怎么行动就怎么行动，只要不伤害他人的利益就行”。

这给了我们一些帮助，但不幸的是，似乎没有人能够为这种意义上的“利益”给出一个恰当的定义。这个词语最常见的用法是指经济利益。如果一个人在某一计划中有经济利益，他就会因该计划的成败而得到或失去金钱。然而，穆勒并不是只关注人们的经济状况，因此我们必须补充说，个人的利益至少也在于他们的人身安全。因此，谋杀、攻击、强奸、盗窃和欺诈都算是伤害到被攻击者或被欺诈者利益的行为。这样，自由原则将允许（这当然非常正确）我们限制个人的行动自由，以防止这样的行为。

但是我们在这里必须当心。穆勒并没有说，一旦某个人有可能伤害你的利益，社会就可以干涉他的行动自由。我们已经看到一个可以说明这一点的例子。我穿黑色鞋子的决定在某种微不足道的意义上伤害了棕色鞋油制造商的利益，但是穆勒并没有赋予他们干涉的权利。事实上，穆勒本人指出了很多更为严重的类似例子：“无论是谁成功地谋得一份万人争求的职业或赢得一场竞争激烈的考试，也无论是谁在双方都渴望得到某物的竞争中受到青睐，他所得到的利益都来自别人的损失，来自别人的失望和白费的努力。”[注]穆勒不希望这些竞争中的任何一种被自由原则排除，尽管它们确实会对失败者的利益造成严重的损害。因此，显而易见，我们还没有彻底搞清楚自由原则。在穆勒看来，损害他人利益不足以证明约束的正当性（也就是说，不构成约束的充分条件）。实际上，我们在下文会看到，我们甚至有理由追问，穆勒是否认为它是一个必要条件。要想进一步推进讨论，我们必须扩大我们的视野。

---

1. Mill,On Liberty,in Utilitarianism and Other Writings,ed.Mary Warnock (1859),2nd edn.,Glasgow:Collins,2003,pp.94-95.（中译参阅约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第10页。——译者注）

2. Mill,On Liberty,p.88.（中译参阅约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第1页。——译者注）

3. Mill,On Liberty,p.91.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第5页。——译者注）

4. Mill,On Liberty,p.95.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第10页。——译者注）

5. Mill,On Liberty,p.95.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第11页。——译者注）

6. Mill,On Liberty,p.100.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第18页。——译者注）

7. 转引自Encyclopedia Britannica,IIth edn.,1910-1911,i-ii,p.570。

8. Mill,On Liberty,p.102.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第21页。——译者注）

9. Rousseau,Discourse on the Arts and Sciences (1750),Cambridge:Cambridge University Press,1997,p.26,n.（中译本见卢梭：《论科学与艺术》，何兆武译，商务印书馆，1997年，第34页。——译者注）

10. Rousseau,Discourse on the Arts and Sciences,p.26.（中译本见卢梭：《论科学与艺术》，何兆武译，商务印书馆，1997年，第35页。——译者注）

11. Mill,On Liberty,p.104.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第24页。——译者注）

12. Mill,On Liberty,p.114.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第38页。——译者注）

13. Mill,On Liberty,p.120.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第47页。——译者注）

14. Mill,On Liberty,p.114.（此处引文在英文版中的页码应为第128页。中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第59页。——译者注）

15. Mill,On Liberty,p.131.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第65页。——译者注）

16. Mill,On Liberty,pp.95-96.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第11页。——译者注）

17. Mill,On Liberty,p.163.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第114页。——译者注）

证成自由原则

每个人都应该在事关他人的行为上遵守一定的界线。个人行为不得损害彼此的利益，更确切地说，不得损害法律明确规定或根据公众默会理解应该视作权利的那些利益。(注)

自由、权利与功利

在前面这段引文中，穆勒诉诸一个新的概念：应该视作权利的利益，或者“以权利为基础的利益”。或许这有助于我们理解自由原则。比如，尽管根据法律，我有权利让我的财产免遭你的武力占取，但我并没有类似的权利免于经济竞争。实际上，很多利益通常情况下都不能产生权利主张。当我富裕的姨妈把我从她的遗嘱里删除时，我的利益可能受损了，但是她并没有侵犯我的权利。(注)

这似乎是一种很有希望的进路，但是有两个重要的问题需要考虑。首先，我们怎么知道我们有什么权利？我们可以假设，我主张自己有权利让我的生意受到保护而不与他人竞争。穆勒用什么来向我表明我没有这种权利呢？其次，穆勒在其论证中这样一个关键的地方使用权利概念，这很怪异。因为在《论自由》的前面部分他写道（或者可以说是吹嘘？）：“可以恰当地说，对于抽象权利这样一种独立于功利的观念，无论可以从中得出何种有利于我的论证的论据，我都不会使用这种论据。”(注)但是这种说法如何与诉诸“以权利为基础的利益”这一观念相一致呢？这个关于其意图的说明显然与前一段引文中明确诉诸权利的做法相矛盾。

或许可以认为，最厚道的做法就是完全忽略穆勒所谓的不诉诸“抽

象权利”这个观念的说法。但是这其实没用。穆勒有很好的理由提出这一说法，我们只需看一看权利观念就可以明白这一点。

在自由主义的圈子里，人拥有某些基本权利被视作一条基本的公理。这些基本权利通常包括生命权、思想与言论自由权、自由集会权、迁徙自由权、投票权和竞选公职的权利。有的理论家（但不是所有）还补充了达到适当的生活标准（住房、食物、医疗）的权利。这些权利现在常常被统称为“人权”或“普遍人权”。在过去，它们被称为“人的权利”或“自然权利”。任何侵犯人权或自然权利的行为，尤其是政府的此类行为，在道德上都是错误的，应该得到纠正。我们所有人都有权利，这些权利必须受到尊重，这是一个为人所知且让人欣慰的观念。忽视公民权利的国家通常会遭受严厉的国际批评。

然而，自然权利观念很成问题。自然权利理论有一个特点使得它第一眼看上去非常吸引人，而事实上，这个特点被证明是它的一个主要缺点。这个特点就是，这种理论声称，自然权利是基本的、根本性的或者公理性的，是所有进一步决定的最终根据。这种说法很吸引人，是因为它使得这种理论看上去非常严谨且讲原则。但是其劣势在于，我们没有任何更具根本性的论据来为这些权利辩护。假设一个反对者对任何自然权利的存在都表示怀疑，我们该如何答复呢？除了说反对者肯定不真诚或很糊涂之外，似乎无话可说。当争议中的各方都赞成存在自然权利时，使用自然权利这套术语或许是一种成功的策略，但是在其他情况下，这样做会让我们心里没底且易受攻击。

还有一个进一步且相关的困难，即如果自然权利具有根本性的地位，因而并不是基于其他某种论据推出来的，我们又怎么知道我们有哪些权利？这一困难被边沁利用，他指出，如果说人们有自然权利是“自明的”，为什么不同的理论家对于这些权利应该是什么又有不同的看法呢？不同哲学家给出的说明之间存在着重大分歧。这不仅提出了如何在不同看法之间做出裁断的问题，而且还带来了一个很棘手的想法，即关

于我们有什么自然权利的说法似乎仅仅是个人意见而已。

边沁对自然权利观念最著名的批评始于一个观察，即权利似乎是一个法律概念。我们把权利与义务看作是由法律分配的。法律给你投票的权利、得到福利的权利、受警察保护的权利等等。在边沁看来，权利无非就是如此："在我看来，权利是法律的孩子……自然权利是一个根本没有父亲的儿子。"[注]如果这种说法是正确的，那么自然权利——一种不依赖于国家法律的权利——的观念就成了"高跷上的胡言乱语"。[注]根本不可能存在这样的东西。

当然，并不是每个人都会接受边沁的观点。像洛克这样的理论家完全否认边沁的重要假定——权利只能由法令创立。但是穆勒赞成边沁的观点，而且他对自然权利的观念深表怀疑。当他说他不打算使用抽象权利的观念时，他就是这个意思。但接下来的问题是，他如何能使用"以权利为基础的利益"这个概念呢？难道他的意思是指"那些已经被法律当作权利来尊重的利益"？稍加思考就足以让人放弃这种想法。毕竟，穆勒认为自己所提出的学说具有激进的后果和变革性的意义，而且也可以针砭时弊。接受现有的权利体系就会让他重新受习俗与偏见支配，而这恰恰是穆勒想要避免的。

如果穆勒既不能接受自然权利，又不能依靠传统权利（conventional rights），那么还剩下哪条路可以走呢？答案就在他宣称反对抽象权利那段话的末尾，前面我们引用过这段话的一部分。在宣称不会使用抽象权利这种"独立于功利"的观念之后，他继续说道："在所有伦理问题上，我最终都诉诸功利；但这里的功利必须是最广义上的功利，它基于一个作为进步性存在的人永久不变的利益。"[注]

穆勒试图捍卫一种权利观，根据这种观点，权利既不是自然的或根本性的，也不是对国家法律所规定的权利的简单重复，而是从功利主义理论推出来的。我们已经在第二章初步审视了功利主义理论，也看到了

用来证成权利的那种“间接功利主义”。有必要先简要回顾一下这种理论的主要思路，然后再来表明这种理论如何能让我们更清楚地认识穆勒的自由学说。

穆勒在《功利主义》（1861）一书中解释并捍卫了功利主义。根据他的界定，功利主义是这样一种理论：“它主张，行为的对错与它们增进幸福或造成不幸的倾向成正比。所谓幸福，是指快乐和痛苦的不存在；所谓不幸，是指痛苦和丧失快乐。”[注]大体上，我们可以将这个观点概括为：功利主义要求我们将世界上的快乐或幸福总量最大化。（如果把这种说法看作对穆勒观点的概括，并不太准确，因为他主张，某些快乐——比如与智力有关的快乐——从性质上说，比其他与身体有关的快乐更有价值。不过我们可以忽略这个复杂的问题。）

我们如何才能把权利观念与功利联系在一起呢？穆勒声称：“我认为，拥有一项权利就是拥有某种东西，且我对这种东西的占有应该受到社会的保护。假如反对者接着问，为什么应该受到社会的保护？那么除了说为了普遍功利以外，我给不出其他理由。”[注]

简而言之，穆勒在这里的基本观点就是要阐明一套能够将普遍幸福最大化的权利。也就是说，我们赋予人们某些权利，以便与其他权利体系相比，在这套权利体系下可以获得更多的幸福。思考这个问题的最好办法或许就是把你自己放在一个功利主义立法者的位置上。假设你要负责制定一套法律，而且你希望制定出来的法律能够将幸福最大化。一个比较天真的想法是，在这种情况下，你应该只制定一条法律：“用行动将幸福最大化。”但是没有那么简单。

我们必须记住第二章在直接功利主义与间接功利主义之间所做的区分。一个直接功利主义者认为，当一个行为与其他任何可行的行为相比能够带来更多幸福时，就应该采取那个行为。根据这个观点，我们看到，有时我们会说，惩罚一个无辜者如果能够安抚一群愤怒的民众并化

解一种可能引起灾难的局势，那么这样做就是可以接受的。直接功利主义者必须掂量无辜受害者的痛苦，欺骗行为败露的可能性，允许民众去找真凶可能会有什么后果，以及可能会影响到这种形势下产生的快乐与痛苦的数量的其他因素。如果计算后得到的总数表明惩罚无辜者能够将幸福最大化，那么这就是我们应该做的。

间接功利主义采取的是一种更为机智的策略。根据这个观点，法律与道德以幸福的最大化为目标是可以接受的，但是它认为这个目标并不总是能够通过允许个人自己追求最大幸福来实现。我们来考虑之前提到的那个例子。我们假设，让有的人成为替罪羊，有时确实可以让功利得到提升。再假设，每个人都知道这一点。那么，每个人都认识到，自己有可能被选中成为受害者。知道这一点，可能会造成一种忧虑和苦闷的气氛。人人有可能成为替罪羊，这不利于普遍幸福。因此，间接功利主义者可能推测，通过确保所有人只要没有被证明有罪就不会受到惩罚，就可以最好地实现普遍幸福。尽管在少数非常特殊的情况下，我们可以通过找替罪羊而受益，但长远地看，如果保证每个人都可以避免成为无辜受害者，也就是给每个人一种权利，那么从功利主义角度而言，我们可以做得更好。这就是对如何推出一种功利主义的权利理论的简要说明。尽管短期而言，侵犯权利的话我们更有好处，但我们把长远后果考虑进去后，功利主义就会建议尊重权利。

实际上，间接功利主义可以再向前走一步，尽管穆勒本人并没有这样。亨利·西季威克（1838—1900）这位极有思想也很复杂的早期功利主义者曾指出，尽管功利主义是正确的道德理论，但有时对这一点秘而不宣可能更好。也许应该给大多数人一些非常直接的简单准则让他们遵循：不要撒谎，不要杀人，不要欺骗，诸如此类。对此，他的理由是，如果普通人知道功利主义是正确的，他们可能就会以直接功利主义的方式进行功利计算。出于已经提到的理由，这并不是一件好事。而且，大多数人也会因为粗心大意、能力不足或放大自己的利益而做出很糟糕的计算。（参阅第二章休谟对我们推理能力的论述。）西季威克认为，最

好还是一直让功利主义作为一种“深奥的秘传”学说，只展示给开明的精英人士。［这种观点被其反对者称为“总督府里的功利主义”（government house utilitarianism），它用帝国时代欧洲列强对待其殖民地臣民的那种屈尊俯就的方式对待公民。(注)］

正如我所说，穆勒并没有走这么远。确实，他自己的间接功利主义隐含在他的观点当中，并没有明确表达出来。但是一旦我们注意到间接功利主义的观点，我们就可以看到一种功利主义的权利理论是如何成为可能的。因此，功利主义立法者会意识到这一点。间接功利主义的洞见就是指出，如果不是只制定“将功利最大化”这一条法律，而是制定出更多的法律，这些法律保障并尊重个人稳固的权利，那么从普遍幸福的角度来看，功利主义立法者可以做得更好。事实上，很可能边沁和穆勒都自认为主要是在对立法者而非公众讲话。毕竟，边沁在这个问题上的大作叫《道德与立法原理导论》（1789）。

现在我们可以来看看这些观点在一起如何能吻合。根据穆勒的看法，要想实现最大幸福，我们可以赋予人们一个私人领域，这个领域由“以权利为基础的利益”构成，不允许受到任何干涉，与此同时，我们还要允许一个可以受到干涉的公共领域存在，但这种干涉只能出于功利主义的理由而进行。

这个观点如何解决私人领域与公共领域之间的划界问题呢？穆勒本人并没有明说，但是有一个现成的答案。首先，我们承认，私人领域被等同于“以权利为基础的利益”构成的领域。然后，我们再追问一个困难的问题：如何区分“以权利为基础的利益”（我人身安全方面的利益）和其他利益（我因为被保留在姨妈的遗嘱里而获得的利益）？功利主义理论给出了这个问题的答案。如果我们通过一条法律来保护人们在大街上行走而不受攻击这样的利益，这将有助于普遍幸福；但如果我们对姨妈是否可以不让侄子继承遗产加以限制，就会减少普遍幸福。

其他一些例子有助于把这一点说得更清楚。我们已经清楚地看到，穆勒想要保护思想自由。为什么要保护呢？因为这最有可能实现真理，而且（穆勒的言外之意是）关于真理的知识可以增加幸福。因此，思想自由对我们来说是一种以权利为基础的利益。但是穆勒并不想保护一个人的生意免于公平竞争。为什么不保护呢？因为在穆勒看来，从功利主义的角度而言，自由贸易的优势意味着，没有任何其他制度可以带来和它一样多的幸福。（比如，封建制度下，个人通过购买特许状而成为某种商品的垄断供应商，这种制度导致效率极其低下。）因此，要赋予人们参与商业竞争的权利，而不能赋予他们用来保护自己商业利益不受竞争影响的权利。这个立场有点复杂，因为穆勒当然承认我们必须有权利让自己的财产受到保护从而免于被偷盗和诈骗。但是在穆勒看来，间接功利主义并没有延伸至保护人们免受经济竞争的影响。

对自由原则的这样一种功利主义辩护似乎很有道理。功利主义的权利理论恰恰提供了我们所缺少的东西，即这样一种权利学说既不建立在自然权利理论的基础之上（穆勒认为这是一种错误的基础），也不建立在变动不居的传统之上。它似乎能够让我们十分准确地理解穆勒的观点。然而，穆勒的自由原则可以得到功利主义辩护这种想法遭到了强烈的批评。要想找到功利与自由相冲突的例子并不难。正如一个批评者所说："如果一个轻率的年轻人想要尝试一下毒品，而一个成功摆脱恶习的瘾君子阻止他迈出通向不归路的第一步，从功利主义的角度来说，这当然是完全正当的。"[注]换句话说，功利主义似乎恰恰鼓励自由原则明确禁止的那种家长式干预：记住，自由原则不允许任何人干涉别人，哪怕是为了别人自己的利益。因此，有人认为，自由主义的权利不能用功利主义术语来证成。

这一反驳让我们清楚地认识到，即便可以建构起一种功利主义权利理论，这也并不意味着功利主义理论就是一种自由主义理论。为什么我们应该认为，长远地看，在穆勒所设想的社会里，幸福要多于他试图取代的那个受传统道德所支配的社会？或者多于另外一种社会，在那个社

会里，开明且阅历丰富的长者被赋予一种指导年轻人生活的权利？

要理解穆勒对这个问题的回应，我们需要再看看《论自由》里那段话的措辞，在那段话里，穆勒宣称他忠实于功利："在所有伦理问题上，我最终都诉诸功利；但这里的功利必须是最广义上的功利，它基于一个作为进步性存在的人永久不变的利益。"[注]"最广义上的功利"大概意思是说，在计算时，我们应该把所有类型的快乐与幸福——与知识或情感有关的，以及与身体有关的——都包括进去。但是他为什么要补充一句"它基于一个作为进步性存在的人永久不变的利益"呢？我们还必须理解穆勒观点的另外一些方面，才能把一切都搞清楚。

个性与进步

解决这个问题的关键在《论自由》第三章，它的标题是"论作为幸福的要素之一的个性"。正是在这一章，穆勒试图表明，通过赋予人们一个很大的、由不受干涉的权利构成的私人领域，普遍幸福可以得到最好的促进。在这一章，穆勒主张，自由对于富于创造性与个性的品格来说至关重要。而且，穆勒声称："个性的自由发展是幸福首要且必不可少的因素之一"[注]在这里，穆勒想提出好几个观点，如果结合一种批评来看这些观点或许会有帮助，这种批评是由穆勒最早且比较出色的批评者詹姆斯·斯蒂芬（James Fitzjames Stephen，1829—1894）在1873年出版的《自由·平等·博爱》[注]一书中提出来的。

斯蒂芬主张，认为自由本身总是好的，这很荒谬。他声称，确切地说，自由就像火一样。追问火本身好不好，这是不合理的。这个问题完全取决于要用它来达到什么目的。斯蒂芬的这个类比选得很好。得到控制的火给我们带来了很多最为重要的技术成就，比如内燃机，但是失控的火却非常可怕，而且通常也是巨大的灾难。斯蒂芬认为，自由也是如此。

穆勒愿意承认，自由并非总是带来“进步”。但是他强调，“进步唯一可靠和恒久的源泉是自由”。[注]与其他可能的策略相比，提升自由为人类幸福做出的贡献要多得多。关于这个问题，穆勒有这样几条理由。

第一条理由，他主张，即便人们确实会搞错，但个人与其他任何人相比，仍然更有可能正确地看到什么东西会使自己幸福。毕竟，与其他任何人相比，他自己对这个问题更为关注，也想得更多。然而穆勒意识到，与人们当前运用自由的状况相比，他们可以更多地运用自由，因为他注意到，人们常常以错误的方式运用这种能力，在行动之前他们追问：“什么行为符合我的地位？处于我这种身份和经济状况的人通常会怎么做？（或者更有甚者）身份与经济状况比我好的人通常会怎么做？”[注]穆勒声称，独立地做出判断确实会带来更好的后果。但是他的意思并不是说，任何人都不应该影响他人的行为。他特别强调，如果我们觉得别人正在采取一种愚蠢或有害的行为，我们每个人都有义务尽力说服他们相信自己错了。我们可以跟他们讲道理，或者请求他们。但是我们能做的也仅限于此，绝不能采用武力：

> 一些可以用来帮助他做判断的考虑，一些可以强化其意志的劝告，别人都可以提供给他，甚至强塞给他，但是他自己才是最终的决定者。一个人不顾别人的建议和警告而可能犯下的所有错误，与容许别人强制他去做他们认为对他有好处的事情相比，其危害要小得多。[注]

在穆勒看来，劝告肯定不等于协同一致的社会压力，不过他并没有说明在实践中我们应该如何做出这一区分。但是总体上，穆勒的观点是，相对于坚持让人们遵循社会的建议，让人们自己做决定往往会让他们更幸福。

支持自由的第二条理由是，从长远看，它会导致更好的决定，不仅如此，自由选择的运用本身对于人性的充分发展来说也是至关重要的。穆勒认为，那些做习俗之奴隶的人永远也不能成长为全面发展的成功的

人；未必是因为他们不会幸福，而是因为他们不能发展人类最独特的一种能力，即选择能力。

穆勒用来支持自由与个性的第三条也是最重要的一条理由是：

> 正如只要人类未臻于完善，存在着不同意见就是有益的，同样，存在着不同的生活试验也是有益的；各种品格只要不伤及他人就应该给予其自由发展的空间；不同生活方式的价值应该通过实践去证实。……这是构成个性与社会进步的主要因素。[注]

穆勒声称："一个人的个性越是得到发展，他对自己来说就变得越有价值，因此也能对别人变得越有价值。"[注]穆勒的想法是，允许人们从事"生活试验"，人类进步可以得到最好的实现。那些抓住这种机会的人很可能会进行"成功的"试验，从而创造出一种别人可以选择模仿的生活方式。换句话说，榜样可以向别人展示他们应该（或不应该）怎么过自己的生活，从这些榜样身上，那些缺乏创造力的人可以尝试各种新的生活方式。

正是在这里，我们看到了穆勒最乐观的一面，我们也知道了他为什么要诉诸"最广义上的功利，它基于一个作为进步性存在的人永久不变的利益"。穆勒的观点是，人类是可以进步的，意思就是说，人类能够从经验中学习，从而实现所有人的长远利益。从某些人的试验中，我们可以学到对全人类的永恒利益来说非常有价值的东西。我们当中有些人比较胆小，不敢自己试验，但他们可以从更具冒险精神的人那里学习。正是通过观察和尝试我们所面临的各种可能性，人类才能知道哪种生活会把我们带向真正的繁荣昌盛。自由作为试验的条件是至关重要的。穆勒相信长期而言自由将确保人类实现最大的幸福，其主要原因似乎就在这里。

穆勒是不是太乐观了呢？詹姆斯·斯蒂芬确实这样认为。他直接的批评就是，穆勒错误地认为，给了人们自由，就有可能出现各种充满活

力的试验。免于他人干涉的自由同样也可能导致懒惰以及对生活缺乏兴趣。但是对穆勒的理论，我们还可以提出一条更深且更具威胁的批评。

根据我提出的这种对穆勒理论的解释，他最重要的观点就是这样一个假定，即人类是可以进步的，能够从经验中学习。最近几个世纪的经验是否表明这个观点是错误的呢？如果是这样，那么穆勒的观点就失去了灵魂。人类持续不断地重复自己的错误。如果人们不会从他人的经验中学习，那么穆勒就不再有理由鼓励生活试验了。如果我们并不准备学习，其他人向我们展示新的生活方式又有什么意义呢？没有了这样一种对生活试验的辩护，个性与自由基于穆勒给出的那些论证而获得的正当性就大打折扣了。实际上，已经有人指出，人类通常处在穆勒专门用来描述“孩子和野蛮人”的那种状态：没有能力通过自由和平等的讨论而进步。而且，正如穆勒本人所说，这样的人不适合享受自由，至少根据功利主义的计算不适合。或许对人类进步的可能性所持的这种悲观主义是一种严重的夸大其词。但是如果真理存在于某种中间立场，如果人类并不如穆勒所设想的那样善于进步，用来支持自由的功利主义论据就相应地削弱了。进步是穆勒学说的基石。

自由作为一种内在善

穆勒试图用功利主义术语来捍卫自由原则。他这样做是不是错了呢？事实上，穆勒已经把自由描述为一种作为工具而有价值的东西：它的价值在于它是实现社会最大幸福的途径。但是或许他本应该主张，自由就其内在而言就是好东西，也就是说，它本身就是好东西。如果我们采取这样一个观点，就像很多当代自由主义者所主张的那样，那么我们就能够避免一个问题，即幸福的最大化也许要求一个非自由主义的社会。自由是可贵的，无论其后果是什么。

有人会反对说，并不存在内在善：每一种事物都是因另一事物之故

而被看重，而不是因为其本身。但是穆勒本人承认，至少存在一种内在善，即幸福。功利主义者声称，幸福是唯一的内在善。一切事物得到证成，都必须因为它有助于促进幸福总量。但是这样一来，为什么我们不能说有两种（或更多）内在善，即幸福与自由？事实上，某些评论家试图主张，这正是穆勒的真实观点，即便他本人并不承认。

穆勒会拒绝对他的观点做这样的解释。他明确地说，自由之所以好，主要是作为进步的一种手段，如果自由不具有这种效果，就没有理由支持自由，比如孩子和野蛮人的自由。唯有当自由增加了我们的幸福时它才是好东西，但是这样一来，它就是“幸福的一部分”，而不是一种独立的价值。再者，不受约束的自由会导致无政府状态。对于我们应该拥有哪些自由，不应该拥有哪些自由，功利主义提供了一个说明。比如，穆勒主张，我们应该自由地从事商业竞争，但是不能未经他人同意而自由地使用他人的财产。他的立场允许我们在给予自由极大尊重的同时，又为自由设定限制。

这并不构成对穆勒观点的结论性论证。唯有功利主义才能为自由设定限制的说法并不正确。或许可以为了其他自由而限制自由，或者为了公平而限制自由。而且，还有另外一些不依赖于功利主义来为自由辩护的方法。（我们将在第五章看到约翰·罗尔斯的非功利主义方法。）穆勒的论证只是为自由主义辩护的方法之一。然而，自由原则确实为我们合理地（尽管也有问题）陈述了一种自由主义政治哲学。这种陈述是我们应该接受的吗？并不是每个人都这样认为。

---

1. Mill,On Liberty,p.147.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第89页。——译者注）
2. 这个例子来自David Lloyd Thomas,“Rights,Consequences,and Mill on Liberty”,in Of Liberty,ed.A.Phillips Griffiths,Cambridge:Cambridge University Press,1983,pp.167-180。
3. Mill,On Liberty,p.95.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第11页。——译者注）
4. Bentham,“Supply Without Burthen” (1795),in Nonsense upon Stilts,ed.Jeremy

Waldron,London:Methuen,1987,p.73.（原文此处将Nonsense upon Stilts误作Nonsense on Stilts。——译者注）

5. Bentham,“Anarchical Fallacies”，该文写于1796年，第一次出版于1814年，见Nonsense upon Stilts,ed.Jeremy Waldron,London:Methuen,1987,p.53.

6. Mill,On Liberty,p.95.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第11页。——译者注）

7. Mill,Utilitarianism,p.186.（中译本见约翰·穆勒：《功利主义》，徐大建译，商务印书馆，2017年，第8页。——译者注）

8. Mill,Utilitarianism,p.226.（中译本见约翰·穆勒：《功利主义》，徐大建译，商务印书馆，2017年，第67页。——译者注）

9. “总督府里的功利主义”这一说法来自Utilitarianism and Beyond (eds.Amartya Sen and Bernard Williams,Cambridge University Press,1982)一书的导论。（见该书英文版第16页，在那里，阿玛蒂亚·森和伯纳德·威廉斯说：这种观点“赞成这样一些社会安排，在这些安排下，一批功利主义精英控制着一个社会，而这个社会中的多数人可能并不相信功利主义”。中译本见阿玛蒂亚·森、伯纳德·威廉姆斯：《超越功利主义》，梁捷等译，复旦大学出版社，2011年，第18页。对于这个说法，金里卡解释说：“这种观点被称为‘总督府里的功利主义’，是因为印度和其他英国殖民地的官员好像曾持有下述观点：英国殖民官员应该明白，所谓权利不过是促使功利最大化的机智工具；却应当教育当地民众并使他们相信，权利就其本质而言就是正当的，不容侵犯。”见金里卡：《当代政治哲学》，刘莘译，上海三联书店，2003年，第59页。——译者注）

10. R.P.Wolff,The Poverty of Liberalism,Boston,MA:Beacon Press,1968,p.29.

11. Mill,On Liberty,p.95.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第11页。——译者注）

12. Mill,On Liberty,p.132.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第66页。——译者注）

13. James Fitzjames Stephen,Liberty,Equality,Fraternity (1873),Chicago:Chicago University Press,1991.（中译本见詹姆斯·斯蒂芬：《自由·平等·博爱》，冯克利、杨日鹏译，江西人民出版社，2016年。——译者注）

14. Mill,On Liberty,p.143.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第82页。——译者注）

15. Mill,On Liberty,p.136.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第71页。——译者注）

16. Mill,On Liberty,p.148.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第91页。——译者注）

17. Mill,On Liberty,p.132.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第66页。——译者注）

18. Mill,On Liberty,p.137.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第74页。——译者注）

自由主义的问题

安乐死或者在一个人的请求下杀死他，自杀、企图自杀、约定自杀、决斗、堕胎、兄弟与姐妹间的乱伦，这些行为都可以私下进行，而不冒犯别人，也未必涉及腐蚀或剥削别人。[注]

毒药、酗酒与有伤风化

如果我们试图根据自由原则来规范社会，生活会是什么样的呢？正如我在这一章前面部分提到的，穆勒本人并不认可其观点的某些最令人震惊的隐含意义。在《论自由》最后一章，穆勒阐述了自由原则的某些“显而易见的限度”。其中一种限度涉及这样一些对自由的限制，这些限制可以得到证成，是因为它们能够防止犯罪。比如，穆勒主张，如果一个人购买毒药的唯一理由就是谋杀，那么社会禁止毒药的制造与销售就完全是正当的。然而，实际上，大多数毒药还有其他功能，因此穆勒建议，法律应该要求药剂师进行登记，记下详细的销售细节，包括买家的姓名及其购买的目的。因此，如果有人后来被发现中毒，警察就有了一份主要嫌疑人的清单。严格地说，一个无恶意的买家可能会抱怨说，这种规定具有侵犯性，侵犯了个人自由。但是穆勒的观点是，相对于整个社会的利益而言，这种侵犯是微不足道的，因此这是自由原则的普遍性的一个显而易见的例外。

另外一个例外是，尽管酗酒通常不构成犯罪，但任何一个人只要被证明醉酒后对他人施暴，在穆勒看来就应该被禁止饮酒。这里，对穆勒来说，伤害的危险压倒了个人饮酒的权利。

尽管有的自由主义者可能会担心，这些情况，尤其是后面这种情

况，过度限制了人的自由，但穆勒认为，为了避免严重的伤害，这些限制是正当的，即便伤害只是一种比较遥远的可能性。不过，另外一个例子引出了严重得多的原则问题：

有许多行为，虽仅对行为者自己构成直接伤害，按理不该受到法律限制，但如果公开为之则与良好举止（good manners）相悖，因此也该归入冒犯他人之列，对于这类行为就可以正当地加以禁止。凡有伤风化的行为皆属此类；没有必要在此详论这个问题，且不说它与本文主题仅有间接关联，何况要说起来，尚有许多这种本身无可谴责也无人认为应予以谴责的行为，对公开从事这些行为的反对意见也同样强烈。(注)

穆勒讨论这一微妙问题的文字并不像他平常的文字那样清晰，但是这段话的意图是很明显的。某些行为，比如夫妻之间的性行为，如果私下进行，不会受到道德规范的谴责，但是如果公开地进行，则很少有人会接受（穆勒当然也不能接受）。

但是穆勒如何让这种观点与自由原则相一致呢？“公开地做有伤风化的事”有何危害呢？毕竟，穆勒坚持认为，仅仅是冒犯并不构成伤害。在此，穆勒并没有直截了当地表明自己的观点，他似乎允许传统道德压倒他对自由原则的坚持。也许很少有人会批评他选择这种策略，但是很难看出他如何能够让这种观点与他的其他观点相一致，实际上，他似乎并没有认真地尝试过要让它们一致。

一旦我们开始考虑这类例子，我们就开始明白，遵循穆勒那“一条简单的原则”会带来一个以前从未见过的社会，或许也是一个我们绝不希望看到的社会。德富林勋爵在《道德与刑法》一文中精辟地阐明了自由主义立场某些明显的矛盾，该文在一定程度上是为了回应1957年的沃尔芬登报告。这份报告建议不再把成年人之间自愿的同性恋行为视作刑事犯罪，而且还主张不应该将卖淫视作非法行为。这些建议似乎完全符合自由原则。然而，德富林评论道，当代社会的很多法律都很难用自由

原则来辩护，比如禁止决斗、兄弟姐妹乱伦和安乐死的法律。

为了阐明他的观点，德富林集中关注卖淫问题。为什么自由主义者愿意允许它存在？标准的回答可能是，这根本就不是法律应该管的事，卖淫只关系到卖淫者与嫖客。但是德富林问道：

> 如果卖淫不是应该由法律来管的事，那么组织卖淫的人和妓院老板又关法律什么事呢？沃尔芬登报告建议，那些规定这些活动是刑事犯罪的法律应该保留，该报告认为这些活动属于剥削范畴。但是一般而言，组织卖淫的人对卖淫者的剥削并不比剧院经理对演员的剥削更多。注

德富林自己的观点是，我们只能这样来理解这些问题：社会奉行一些共同的道德原则，并通过刑法来强制执行。如果任何人违背了这些原则，我们就认为他们冒犯了整个社会。

尽管穆勒确实会否认德富林所谓法律应该始终维护传统道德这个观点，但是如果面对德富林举的例子，他毫无疑问也会觉得很不舒服。这并不是说，像穆勒这样的自由主义者永远也找不到拒绝安乐死或开妓院的理由。真正的问题在于，如果自由主义者希望自由原则如穆勒所暗示的那样得到认真坚持，那么当它与传统道德相冲突时，自由主义者为什么会感到忧虑？穆勒自称坚持“一条简单的原则”，但实际上他的观点要复杂得多。

马克思对自由主义的批评

一种非常不同的批评来自马克思主义传统。马克思本人在这个问题上最著名作品的是他早期的论文《论犹太人问题》，该文发表于1844年，当时马克思26岁。1816年，普鲁士通过了一些法律，这些法律赋予犹太人的权利要远远少于基督徒。比如，反犹法律使得一个人不能既当

律师又信奉犹太教，因此马克思的父亲海因里希第二年便改信了基督教。1843年，莱茵议会投票支持犹太人的解放，但是国王否决了这项法律提案。因此，犹太人问题在普鲁士自由主义者和知识分子当中是一个争论非常激烈的问题。

马克思写《论犹太人问题》是为了回应他的朋友和同事布鲁诺·鲍威尔（Bruno Bauer），因为后者出人意料地著书反对犹太人解放，尽管他提出该主张的视角是无神论而非保守主义的。鲍威尔的立场是，宗教既阻碍了基督徒，又阻碍了犹太人。如果德国人要想获得解放，那么国家与公民都必须从宗教中解放出来。宗教必须被取缔。

马克思声称自己不赞成鲍威尔，但他实际上所做的，是把鲍威尔的评论置于一个更深刻也更具理论性的语境当中。根据马克思的观点，鲍威尔忽视了一个关键的区分：政治解放与人类解放之间的区分。而这种忽视又与另外一种失误密切相关，即没有认识到马克思所谓的“国家”与“市民社会”之间的区分。

要求政治解放就是要求获得平等的权利。就宗教解放而言，在一个获得了解放的国家，其法律既不为宗教设置任何障碍，也不赋予宗教任何特权。对马克思来说，美国就是一个例子，在那里，政治解放几乎是彻底的。马克思忽视了一个事实：当时，美国还是蓄奴的社会，妇女被赋予和男性平等的选举权还是80年以后的事情。但是马克思的观点是，甚至早在1843年，美国大多数州的法律就把所有人看作是平等的，而不管他们信仰什么宗教。然而，歧视可以存在于另一个层面。即便国家的法律“不区分宗教信仰”，但个人仍然可能充满宗教偏执与仇恨。结果，某些宗教的信徒在就业、教育和其他领域都遭到歧视。在日常的私人活动领域以及经济生活领域，也就是市民社会，哪怕是一个政治上已经解放的国家也存在歧视。因此，马克思断言：“即使人还没有真正摆脱某种限制，国家也可以摆脱这种限制。”[注]政治解放不等于人类解放。

马克思就是在这种情况下批评自由主义的。自由主义寻求一套制度，这套制度赋予人们对平等、自由、安全和财产的权利，也就是寻求政治解放。然而，拥有这些权利还不等于人类解放，不仅如此，自由主义所提倡的权利实际上还是人类解放的障碍。因为这种权利是分离性的、以自我为中心的权利（egoistic rights of separation），根据马克思的观点，这些权利鼓励每个人把别人看作其自由的限制。马克思的观点是，在一个真正获得解放的社会，个人把自己看作一个平等共同体中充分合作的成员，并以这种成员身份来行动。自由主义是对这种共同体的拙劣模仿，它在国家层面建立起一个冒牌的“平等”公民共同体，这样的共同体掩盖了市民社会里不平等的个人之间以自我为中心的日常竞争，在那里，人们“把他人看作工具，把自己也降为工具，并成为异己力量的玩物”。注赋予公民的权利强化了市民社会的自我中心主义和对抗倾向。

对马克思来说，政治解放（也就是自由主义）相对于之前等级制的、充满歧视的国家来说是一大进步。但是这离马克思的理想，即共产主义社会还有很远的距离，在共产主义社会，市民社会的所有领域都将获得解放。当然，马克思相信，这种变革只能通过革命行动来完成。自由主义在马克思看来是一种肤浅的学说。

社群主义与自由主义

马克思让我们看到了人类解放的含义，也提出了人类解放如何实现的构想。虽然有人认为这还不够明确，但自由主义的一些当代批评者已经以一种非常不同的方式吸收了马克思的批评背后的观点，他们自称为社群主义者（communitarians），而不是共产主义者（communists）。社群主义者和马克思一样反对所谓的自由主义的原子主义或个人主义立场。但是与马克思不同，他们认为矫正这种立场的办法不是在想象出来

的某种未来共同体中，而是在当前社会的文化与传统中。

社群主义者说，自由主义把人设想为孤立的个人，他在自己受保护的狭小空间里以他们自己的方式追求自己的利益。自由主义的个人认为自己与他们所属社会的习俗、文化、传统和惯例没有任何特别的关系。社群主义者主张，我们是十足的社会动物，我们的身份（identities）、自我理解与我们所处的共同体密切相关。如果脱离了我们具体的、地方性的社会环境，不再有所坚持、有所忠诚，严格地说，我们就会成为另外一种人。穆勒本人在《功利主义》中也在表面上承认了这种看法，他说：

社会状态对于人来说立刻变得如此自然、必要而习以为常，以至于除了在某些不同寻常的情况下或者故意要脱离社会以外，人始终把自己看作一个群体中的一员；随着人类进一步脱离野蛮的相互独立状态，这种联系也越来越紧密。因此，每个人在思考他一生下来就处于其中的环境时，都越来越倾向于想到社会状态所不可或缺的任何一个条件，人类注定会如此。(注)

然而，社群主义者会指责说，穆勒并没有理解他自己这些话的意义。只有根据相反的、孤立的个人主义观点，穆勒所理解的那种自由似乎才如此有价值。对穆勒来说，自由使得我们可以摆脱习俗纽带与从众（conformity）的毁灭性力量。但是，社群主义者主张，这种自由观不仅预设了一种错误的人性观（我们摆脱这些“纽带”是可能的），而且也具有十分危险的后果。如果否认了我们所处共同体的重要性，我们就走上了一条通向个人疏离并最终通向社会解体的道路。社群主义者称，自由主义错误地描绘了人性与社会关系，对于人类在政治上究竟可能达到何种状态，自由主义的看法也具有误导性和破坏性。我们必须承认传统道德的重要性，它是把社会凝聚在一起的纽带。我们还必须承认，没有谁有权做任何严重破坏社会道德的事情。当然，我们不必把传统道德看作静止不变的，对于它是什么以及应该如何改变，当然可以有争议。但

是道德变革的空间受到我们现有传统与习俗的限制。

有人可能会这样来回应社群主义者：他们所提议的是一种极具压制性的社会，没有给个人自由留下多少空间。但是社群主义者还主张，自由主义者没有正确理解真正的自由的性质。关于自由，许多自由主义者假定它是我们在第三章看到的那种伯林所谓“消极”意义上的自由：你能够自己选择如何生活，在这个意义上你是自由的。但是社群主义者主张，这是一个粗糙的观点，实际上也是错误的。仅仅不干预一个人并不能让他自由。有必要让人们处于一种状态，以便他们能够对如何生活做出正确的选择，也就是理性的人会做出的那种选择。

消极自由与积极自由之间的区分有时被表述为“免于……的自由”（freedom from）与“去做……的自由”（freedom to）之间的区分。根据这种解释，消极自由就是免于约束的自由，积极自由就是去行动的自由。但是这样来解释这种区分并没有多少帮助，因为正如通常所说，自由始终是一种“三位一体的关系”，意思是说，自由涉及一个人（第一位）、一种或一系列约束（第二位），以及一种行为或目标（第三位）。比如，说我今天晚上可以自由地出去就是在说，我有免于约束（比如受其他承诺或计划约束）从而采取今晚出去这种行为的自由。另一方面，如果我曾答应待在家里，这种允诺就构成了一种约束，使得我不再有自由采取出去这种行为。

理解积极自由与消极自由之间区分的一种更好的办法又把我们带回卢梭那里。我们已经看到，消极自由本质上是根据我们的欲求而行动的自由。但是我们在第三章已经看到，卢梭认为，遵循你的欲求并不总能让你自由。这可能听上去很怪异，但是说一个人是自己欲求的“奴隶”，这并不荒唐。比如，我们可以这样说一个瘾君子，或者一个痴迷于电影明星的人。为了变得自由，瘾君子或痴迷影星的人需要有能力形成更合理的欲求并据此行动。他们必须实现自我控制或自主。而做到这一点，就享有了积极意义上的自由。

社群主义者所认可的可能就是这种意义上的“积极自由”。根据这种观点的某个版本，彻底的社会化是认识到你真实利益的开始，也是你能够实现积极自由的开始。但是没有谁的利益是破坏他所处的社会乃至自己的身份。因此，这就意味着，不允许你去从事一些危害重要传统道德的行为，对你的（积极）自由并不构成限制。

穆勒和社群主义者会以怀疑的眼光看待彼此的自由学说。如果穆勒的消极定义导致了孤立与疏离，那么社群主义者的积极定义则以自由之名导致了压制。但是穆勒与社群主义者之间的争论其实说到底是这样一个问题：哪一种社会更幸福，是遵循（修正后的）自由原则的社会，还是遵循（修正后的）社会传统与习俗的社会？事实上，我们可以看到，这两种观点甚至可能会各让一步，一致认为或许两种观点的折中才是最好的。

---

1. Lord Devlin,“Morals and the Criminal Law” (1958),in The Enforcement of Morals,Oxford:Oxford University Press,1965,p.7.（中译本见帕特里克·德富林：《道德的法律强制》，马腾译，中国法制出版社，2016年，第9页。——译者注）
2. Mill,On Liberty,p.166.（中译本见约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社，2011年，第118页。——译者注）
3. Lord Devlin,“Morals and the Criminal Law”,p.12.（中译本见帕特里克·德富林：《道德的法律强制》，马腾译，中国法制出版社，2016年，第16页。——译者注）
4. Karl Marx,“On the Jewish Question”,in Karl Marx:Selected Writings,ed.D.McLellan,2nd edn.,Oxford:Oxford University Press,2000,p.51.（中译本见《马克思恩格斯文集》，第一卷，人民出版社，2009年，第28页。——译者注）
5. Karl Marx,“On the Jewish Question”,p.51.（中译本见《马克思恩格斯文集》，第一卷，人民出版社，2009年，第30页。——译者注）
6. Mill,Utilitarianism,p.207.（中译本见约翰·穆勒：《功利主义》，徐大建译，商务印书馆，2017年，第38页。——译者注）

结论

我认为可以公允地说，穆勒正确地看重了（消极）自由，也正确地认为自由主义的社会有可能比许多非自由主义的社会更有助于幸福。但是正如我们已经看到的，穆勒自己对自由的辩护在很大程度上依赖于人类能够取得道德进步这种观点。对穆勒来说，这是一个坚定的信念。但是如果他错了，那么很可能从功利主义的角度看，一个社群主义社会比一个建立在功利主义基础上的自由主义社会更为可取：也许，如果没有人能从生活试验中学习，那么生活试验带来的危害就超过好处。这样，自由的辩护者必须要么表明人们能够取得道德进步，要么为他们的观点找到另一种基础。

我想用一件逸事来结束这一章。20世纪80年代中期，我遇到一个西班牙律师，他曾在高度专制的佛朗哥时代学过法律与哲学。我问他当时有没有可能学习政治哲学，他说他确实修过这门课程。他们大半年的时间都在学古希腊哲学，但是在最后几周，他们也涉足了现代政治哲学。学习了霍布斯、洛克与卢梭之后，他们用了一点时间学习黑格尔，然后用了一次时长为两个小时的讨论课来讨论马克思。但是老师只给了他们几分钟时间来学习约翰·穆勒。佛朗哥政权要审查的是穆勒，而不是马克思。这完全说得通。马克思的学说不太可能鼓动从首都以外的地方来的富裕的法律系学生，但是穆勒关于言论自由和自由的那些观点就完全不同了。

第五章 财产的分配

分配正义问题

我们将假定，一个拥有理性但并不了解人性的动物仔细地思考何种正义规则或财产规则可以最好地促进公共利益，并在人类当中确立和平与安全。他最显而易见的想法就是把最大份额的财产分给最有美德的人，根据每个人的倾向给予其相应的行善能力。……但是如果人类要施行这样一条法律……直接的后果肯定是社会彻底解体。[注]

自由和财产

财产应该如何分配？正如休谟所指出的，这是一个很困难的话题。这个问题显而易见的答案可能天真得有些危险。

在穆勒看来，公民的自由要求保护每个人不受伤害。对穆勒来说，有一种伤害就是对财产的伤害，包括偷盗、欺诈或损坏。但是他主张，我们没有受保护从而不被正常运转的市场影响的权利，也没有受保护免于经济竞争的权利。穆勒支持自由放任的资本主义，至少，只要个人还处于目前这种道德不完善的状态，穆勒就持这种立场。（在一本出版于1879年的后期著作《论社会主义》中，[注]他认为对于未来在道德上已经完善的人来说，社会主义是一种更合适的经济组织形式。）穆勒还认为，个人有义务分摊政府运行所需要的费用，还应该纳税来支持那些不能自立的人。

穆勒信奉这些政策在多大程度上是由于他承认了自由的价值呢？在评价一种财产制度是否正义时，还有哪些价值与此有关？事实上，在为他的分配正义观辩护时，穆勒较为直接地诉诸了功利主义。其他人比如洛克认为，在推出一种正义的财产制度时，我们应该诉诸自然的财产

权。还有的人则赋予平等观念一种更为基本的角色。

让我们花点时间来考虑，承认自由的价值是否会影响分配正义的问题。一个自由主义社会应该如何分配财产呢？在这个问题上存在着严重的分歧。一种传统遵循洛克，认为珍视自由就要求承认一种很强的对财产的自然权利。有人从自由至上主义的（libertarian）立场发展了这种观点，其中，最有说服力的论述是哈佛大学哲学家罗伯特·诺齐克（1938—2002）出版于1974年的《无政府、国家与乌托邦》一书。根据这一发展后的观点，这些权利如此之强，以至于政府根本无权干涉。在诺齐克"最弱意义上的国家"（minimal state）中，政府有义务维护个人的财产权，对个人征税不可以超过公民彼此防卫以及防止外敌侵犯所必需的程度。尤其是，根据这个观点，国家如果试图把财产从某些人（富人）手中转移到另一些人（穷人）手中，就侵犯了个人的财产权。分配应该留给不受干预的自由市场、馈赠和自愿的慈善捐助来进行。

这样，自由至上主义者试图从个人自由的价值出发，论证一种非常纯粹的资本主义。事实上，这就把个人的财产纳入了"受保护的权利领域"，未经同意，其他任何人，无论是政府还是个人都不能干预。

一种相反的观点指出，自由至上主义必然会导致严重的财产不平等，而这反过来又会危害穷人的自由，或者至少会危害他们的机会。这种观点叫作福利自由主义（welfare liberalism），它主张，必须对财产进行再分配，把财产从富人手里分配到不那么幸运的人手里，以确保所有人享有平等的自由。财产不属于个人受保护的领域，政府有义务在必要时（是否必要取决于当地的法律）进行监管和干预，以便维护自由与正义。福利自由主义最重要的版本包含在1971年出版的《正义论》一书中。这本书比诺齐克的书早三年出版，作者是诺齐克在哈佛大学的同事约翰·罗尔斯（1921—2002）。事实上，当代政治哲学大多受到罗尔斯著作的启发，要么捍卫它，要么像诺齐克一样反对它。

诺齐克与罗尔斯对分配正义问题给出了不同的回答。要想在这个问

题上得出一个完整的观点，就必须回答许多问题。是否存在自然的财产权？自由市场处于何种地位？我们是否应该容忍严重的财富不平等？政府应该扮演何种角色？对这些问题，有多种多样的回答。但是哪些回答是正确的呢？

按收入排序的游行队伍

要是不借助一些东西帮助我们反思，直接就开始处理这些问题是很难的。分配正义的问题也就是益品（goods）应该如何分配的问题。要想在“事情应该是怎样的”这个问题上得出一些想法，一种很好的办法似乎是思考事情实际上是怎样的。因此，也许我们应该从一些事实开始。

原始的收入统计数据毫无疑问很有用，但通常无法被人完全理解。能知道极少数人掌握了很多财富，这固然好，但是人们通常很难理解这些枯燥数据的意义。正是出于这种原因，荷兰经济学家简·佩恩（Jan Pen）在他1971年出版的《收入分配》一书中，决定以一种非常不同的方式来描述英国收入分配的一些事实。当然，自1971年以来，情况发生了很大变化，但是佩恩描述数据的方法非常有用，它仍然是我们最好的出发点。

佩恩让我们想象一场大游行，英国经济体系中每一个有收入的人都参加，包括接受社会福利的人。游行队伍排成一路纵队，人们按照收入高低排序，收入最低者排在最前面，收入最高者排在最后面。我们假定整个游行队伍要在一个小时之内从我们面前走过去。游行队伍的特征是，每个人的身高都由其税前收入决定。也就是说，你挣得越多，个子就越高。收入达到平均水平的人身高也处于平均水平，收入是别人两倍的人身高也是别人的两倍，依此类推。假定作为观众，我们的身高处于平均水平，我们在这里看游行队伍从身边走过。这个游行队伍看上去是什么样的呢？

首先，前几秒我们会看到一些身高为负数的奇特的人。他们是做生意亏损的人。不过，很快我们就会看到一些个头如火柴或雪茄的人。在1971年，这些人往往是每年只工作一周左右因而没有年收入的已婚女性，送报纸或打零工的学龄儿童，等等。

这些人从我们面前经过要花5分钟时间。10分钟后，大约0.9米高——相当于2岁孩子的身高——的人开始通过。这些人包括很多失业者、领取养老金的老人、离婚女性、一些年轻人以及经营不善的商店店主。接下来就是低收入行业的普通工人：清洁工、运输系统的工人、某些矿工、没有技术的职员与体力劳动者。这部分人中有很多黑人和亚裔工人。15分钟后，游行队伍中的人终于有1米多高了。在接下来的15分钟里，身高没有太大变化，通过的是办公室职员和经过大量训练的技术性产业工人。

佩恩这时指出："我们知道游行会持续一个小时。也许我们以为半个小时后我们目光平视就能看到游行的人，但是并非如此。我们仍然要俯视他们的头顶。"[注]过了45分钟，我们才看到处于平均身高的人。这些人包括教师、行政部门的公务员、商店店主、工头以及少数农场主。

在最后6分钟，随着收入处于前10%的那批人的到来，游行队伍变得壮观起来。身高约1.98米的是中小学校长、从事各种职业的年轻大学毕业生、部门负责人，还有更多的农场主，他们大多不知道自己的收入处于前10%。然后，在最后几分钟，"巨人突然出现了"。一个并不算特别成功的律师有5米多高。然后是初级医师，有6米、7米或8米高。接下来是初级会计师。在最后一分钟，大学教授出现了，有8米多高；总经理，9米多高；一位终身部长，11米多；高等法院法官、会计师和眼科医生，18米多，甚至更高。

最后几秒，我们看到了个头如摩天大楼的人：富商、大公司总经理、影星和皇室成员。菲利普亲王，54米多高；歌手汤姆·琼斯，接近

1600米高。最后，约翰·保罗·格蒂走了过来，他有16000到32000米高。

我们已经看到，这些数据确实太陈旧了。如果更新一下数据，我们就可以在最后几秒看到新技术企业家、对冲基金理事；出现在最后几分钟的主要是律师、会计师、银行家、证券经纪人、公司经理，还有公共部门的雇员（尤其是大学教授），他们与几十年前相比更加靠后。不过，尽管统计数据已经过时，但以这种方式呈现出来还是非常惊人的。看完这些论述，我们多半会觉得，一个如此不平等的社会肯定是哪里出了问题。但是这种反应是正当的吗？人们也可能做出其他类型的反应。其中一种反应认为，这种用游行队伍来呈现数据的方式并没有给我们提供足够的信息，我们无法据此做出经过深思熟虑的恰当判断。还有一种反应补充说，这种论述方式具有严重的误导性。如果对最后这个说法加以发展，就可以提出这样一种主张：这种论述谎称是在"以科学的方式"呈现数据，其实是"有价值倾向的"，也就是说，只有一个希望说服我们相信当前社会不正义的人才会选择这些数据。

确实，当前体制的捍卫者几乎不会以这种方式来呈现数据。因此，如果说这种论述具有误导性，那么它是如何误导人的？它夸大了什么，扭曲了什么，又忽略了什么？佩恩本人也对"参照单位"的性质提出了质疑，即游行队伍把经济体系中每一个有收入的人都包括进去了。因此，游行队伍看上去让人震惊，在一定程度上是由于里面包含了打零工的孩子，每年只工作几个星期或每周只工作几个小时的女性，以及其他那些并不打算仅靠自己的收入维持生活的人。一般而言，这些人所在家庭的总收入都要高一些。因此，显而易见，如果我们以家庭为基本的对比单位，那么收入最低的人中有很多应该被排除出去。

一个更具哲学意义的反驳指出，以这种方式呈现数据忽视了很多相关的事实。比如，我们并不知道谁是靠诚实经营获得钱财，谁是靠偷盗或欺诈来谋财的，也不知道谁靠辛苦工作挣钱，谁靠剥削他人获利。连这些情况都不知道，我们怎么能够评价一个社会是否正义呢？

---

1. Hume,An Enquiry Concerning the Principle of Morals,in Enquiries,ed.L.A.Selby-Bigge (1751),3rd edn.,Oxford:Oxford University Press,1975,pp.192-193.（中译本见休谟：《道德原则研究》，曾晓平译，商务印书馆，2001年，第44—45页。——译者注）

2. 中译本见约翰·密尔：《密尔论民主与社会主义》，胡勇译，吉林出版集团有限责任公司，2008年。——译者注

3. Jan Pen,Income Distribution,Penguin,1971,p.51.

财产与市场

谁第一个把一块土地圈起来并想到说“这是我的”，而且找到一些头脑十分简单的人居然相信了他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟壕，并向他的同类大声疾呼：‘不要听信这个骗子的话，如果你们忘记土地的果实是大家所有的，土地是不属于任何人的，那你们就要遭殃了！’这个人该会使人类免去多少罪行、战争和杀害，免去多少苦难啊！”注

洛克论财产

要论证一个社会尽管有各种不平等却仍然是正义的，一种办法就是表明这个社会中拥有财产的个人对其财产具有道德权利。这样一种财产权理论是否能建构起来呢？

根据诺齐克的观点，一种财产权理论需要三条不同的原则：“初始获取正义”、“转让正义”与“矫正正义”。我们已经在第一章和第二章审视了洛克的一些观点，他在讨论财产的著作里主要处理与第一条原则相关的问题，即对于一个人在自然状态中占取的财产，他如何才能确立起一种权利？

这是一个很令人困惑的问题。每一种现在为某人所有的东西要么曾经不为任何人所有，要么最终是用某种不为任何人所有的东西做成的。这本书是用纸做成的。大多数的纸都是用木头做成的。而作为木头来源的树可能是人们有意种植的，但是这些树苗来自种子，而那些种子又来自曾经不属于任何人的树。在某个时刻，一件原本不属于任何人的东西，无论是树还是种子，变成了某人的个人财产。这是怎么回事呢？一

个人怎么能获得一种权利，好把他人排除在外从而不让他人使用那种东西呢？就土地而言，这个问题更为急迫。任何人都可以使用不属于任何人的土地。一旦它变成了私有财产，就没有人可以在未经所有者允许的情况下使用它。一个人如何获得以这种方式把他人排除在外的权利呢？要回答这些问题，就必须解释“初始获取正义”。

洛克的《政府论》下篇包含了讨论财产的一章，在那里，洛克用了几条论据来表明正当的初始获取是可能的。如果你是一份财产的正当所有者，你就对这份财产拥有各种权利。在洛克看来，这是理所当然的事情。你可以使用它，还可以通过出售或赠送而将它转让给别人，包括传给你的继承人。洛克的目的在于按照他那个时代（17世纪）对财产权的理解来对财产权进行大致的证成，从本质上看，那种理解与当代社会对财产权的理解并没有太大的差别。

对于我们应该如何解读洛克的论证，学界仍然存在很大的分歧。甚至洛克自己也不认为这些论证得到了清楚的表达。但毋庸置疑的是，对洛克而言，劳动在占取财产的过程中至关重要。根据对洛克文本的一种解读，我们至少可以在洛克对财产初始占有的辩护中发现四种论证。至于洛克认为自己提出了几条论证，那是另一回事。

第一种是从生存角度所做的论证。洛克认为，世界最初为人类共同拥有。那么一个人怎么能够把一件东西当作个人的私有财产来拥有呢？洛克首先依赖本书第一章讨论过的“基本的自然法”，即要尽可能多地保存人类。如果没有人能够占取任何东西，那么我们全都会死去。因此，我们必须被允许占取我们的所需以便生存下来。洛克还为这一点给出了进一步的神学辩护。人类是由上帝带到这个世界上的，如果不允许人类存活，就冒犯了上帝的理性。不过，我们对自然的占取要想成为正当的，就必须受到两个条件的限制，这两个条件被称为“洛克条件”（Lockean provisos）：我们一定不能占取太多，以至于我们使用不完（不浪费条件）；我们必须给他人留下“足够多且同样好”的东西。这

两个条件不仅适用于从生存角度对财产权的论证，而且也适用于洛克对财产权的所有论证。

尽管从生存角度所做的论证明显是合理的，但它也有些显而易见的局限性。首先，它只证成了我们对需要消费以便维持生存之物的占取，比如水果和坚果，却不能证成对土地本身的占取。其次，它并没有说明物品究竟是如何变成私人所有的。这两个缺陷都通过洛克的第二个论证得到了弥补，这个论证出现在《政府论》下篇非常著名的讨论财产的那一章：

> 尽管土地和一切低等动物为一切人所共有，但是每个人都对他自己的人身享有一种所有权，除他以外任何人都没有这种权利。他的身体所从事的劳动和他的双手所进行的工作，我们可以说，是正当地属于他的。所以只要他使任何东西脱离自然所提供的以及它所处的状态，他就已经掺入了他的劳动，在这上面掺入了他自己所拥有的某些东西，因而使它成为他的财产。既然是由他来使这件东西脱离自然所安排给它的状态，那么在这上面就由他的劳动加上了一些东西，从而排斥了其他人的共同权利。因为既然劳动是劳动者的无可争议的所有物，那么对于这一有所增益的东西，除他以外就没有人能够享有权利，至少在还留有足够多且同样好的东西给其他人所共有的情况下，事情就是如此。[注]

洛克在这里是从两个前提出发的：你拥有你自己的劳动；通过对一个东西施加劳动，你就在那个东西上“掺入了你的劳动”。这样，只要还没有人可以正当地主张某个东西归他所有，那么要是你对其施加了劳动，你就可以拥有那个东西（条件是你留下了“足够多且同样好”的东西给其他人）。毫不奇怪，这个论证通常以洛克的“掺入劳动论”而为人所知。这个论证相对于前一个论证的最大优势在于，它既能证成对坚果和野莓的占取，也能证成对土地的占取。

这个论证背后的基本想法非常有吸引力。谁第一个耕作一块地，谁

就应该有权利拥有它。这让我们想起了美国西进运动中的开拓者，他们在土地边界上公开宣布自己的权利主张，并开垦土地以证明他们的权利。但是一个常见的反对意见指出，这对那些没有工作能力的人来说似乎太艰难了。诺齐克还指出了一个更为根本的缺陷。把你的劳动掺入土地就使得你对土地享有了权利这个说法似乎依赖于一个没有明确提出的前提：如果你拥有某种东西，然后又把它掺入其他某种当前不为任何人拥有（或者为所有人共同拥有）的东西当中，那么你就可以拥有后者。但是这个前提肯定是错的。诺齐克举了一个反例："如果我有一罐番茄汁，我把它倒入大海，以使其分子均匀地溶于整个大海（假设分子具有放射性，可以验证这一点），我就因此拥有大海吗？或者我只是愚蠢地浪费了我的番茄汁？"[注]

我们如何才能拯救"掺入劳动论"？或许我们应该认为，洛克的关键概念不是掺入而是劳动。也就是说，掺入劳动不同于掺入番茄汁，因为劳动有某种特殊之处。但其特殊性在哪里呢？这里，我们遇到了洛克的第三条论证，即"增值论"。想想能从一块未开垦的土地收获多少食物，再想想一块同样大小但经过开垦的土地又能够提供多少食物。洛克指出，那块开垦过的土地的产量或许是另一块土地的一百倍。洛克由此断言："劳动使一切东西具有不同的价值。"[注]换句话说，通过对土地施加劳动，一个人极大地增加了土地的价值。正因为如此，劳动使得劳动者有权利占有开垦过的土地。

但是这个论证也有一个显而易见的困难。我们也许能够信服劳动使你有权利保留所增加的价值。但是土地并不是所增加的价值的一部分。在你来开垦之前土地就在那里，而且通常情况下，就算你从未开垦它，它也还是会在那里。因此，这个论证最多能证明保留生产劳动的成果是合理的。它似乎并不能赋予一个人保留所耕作的土地的权利。是否有其他论证可以得出这一结论呢？

第四条论证也许有帮助。洛克说：

（上帝）是把世界给予勤劳和有理性的人们利用的（而劳动使人取得对它的权利），不是给予好事吵闹和纷争的人们来从事巧取豪夺的。谁要是还有和已被占用的东西一样好的东西可供利用，他就无须抱怨，也不应该染指别人已用劳动改进的东西。如果他这样做，就很明显是想白占人家劳动的便宜，而他并无权利这样做；对于上帝给予他和其他人共有以便在其上耕耘的土地，他也没有权利这样做。注

在这段话中，洛克希望我们考虑这样两个人，一个人占取并改善了土地（勤劳的人），另一个人则要求获得勤劳者已经耕作过的土地（好争吵的人）。如果还留有大量土地，那么好争吵的人想获得勤劳者的土地，只是因为懒惰，不愿意付出勤劳者已经付出的那种劳动。但懒惰并不是很好的理由，因此没有很好的理由抱怨勤劳者的占取。我认为，这背后其实隐含地诉诸了“应得”（desert）这个概念。如果勤劳者努力地工作了，就“应得”其劳动成果。至少，其他人谁也不能合理地要求占有该劳动成果。

可惜，这个论证和之前那些论证有一些相同的缺陷。劳动成果也许是应得的，但是无论如何土地不是应得的。也许该论证所证成的是对土地的临时权利，只要你在充分利用土地，土地就是你的，否则就不再是你的了。然而，财产权很少以这种方式被看作有条件的，当然，洛克也不这样认为。这个论证并没有证明你有权利出售你的土地，或者将土地留给你的孩子。而且，如果把劳动当作获得财产的必要条件，那些无法自立的人会很正当地感到愤愤不平。无论我们如何主张对土地施加的劳动使得一个人获得了对土地的权利这个观点很有吸引力，都很难解释为什么应该是这样，至少在洛克的理论框架中很难解释。

一个进一步且相关的问题涉及“足够多且同样好”这个条件。洛克认为，如果一个人占取土地后还留下了大量同样好的土地，那么我们就没有很好的理由反对他的占取行为。洛克的这个说法也许是对的。但是一旦土地稀缺起来，我们又该怎么看这个问题呢？洛克立场的逻辑似乎认

为，这时财产权就应该终止了。但是洛克当然没有这样说过。也许他的观点是，只要人们在其他人的土地上工作能够比在自然状态下生活得更好，他们就没有正当的理由抱怨别人的财产权。在“证明”劳动和财产权带来的利益时，洛克声称，在美洲（那里的土地很少是通过劳动改良了的），一片广大且肥沃领地的统治者，“在衣食和住宿方面还不如英国的一个临时工”。注

然而，除非“足够多且同样好”这个条件符合字面意思（也就是确实留下了足够多且同样好的土地供他人占取），否则，洛克对财产权所做辩护的说服力就要弱得多。因为如果土地是稀缺的，它就会被最初用劳动来宣告其权利主张的人所占取。晚一代出生的那些人由于无法找到自己的土地，就会抱怨说，相对于那些继承了土地的人，他们受到了不公正的对待。倒不是因为他们喜欢争吵，而是因为他们会觉得自己被剥夺了某种东西，因为那种东西已经给了别人。如果我们之间唯一的差异在于你的祖先勤劳而我的祖先懒惰，那么为什么你有土地而我没有？如何答复这个问题呢？

确实，要为财产权辩护，这个问题需要答复，或者需要一个新的论证。毕竟，地球上几乎所有的陆地现在都已经被主张为个人、公司或国家所有。因此，要么这些持有是不合法的，要么必须有获得财产的正当方式。然而事实上，我们从洛克的前提出发，在改进洛克的论证方面，几乎没有取得任何进展。

很容易看到为什么还没有取得进展。我们在前面已经指出，在一个人或一个群体占取一项财产之前，每个人都可以自由地使用它。一旦它变成了个人的财产，非所有者的这种自由就被取消了。其他人只有得到所有者的允许才能使用它。我要对一块土地或其他东西做什么才能够产生这样重大的影响呢？为什么我对一个东西所做的事情会推翻你之前使用它的自由呢？很难找到答案，因此也很难找到一条令人满意的获取正义的原则。或许根本不可能找到。

这是否意味着财产所有权就是盗窃呢（根据蒲鲁东的著名说法）？这个结论过于简单化。一个更温和的回答是认为，我们一开始所确立的那个计划就有问题。也就是说，把获取正义问题作为分配正义理论中一个可以分离出来的要素来关注也许就是不对的。或许我们可以为之辩护的是这样一种分配正义理论：它早已把私有财产的所有权问题作为一个要素包括进去了。这样，我们或许就能够把私有财产作为一种正义理论的内在组成部分来证成，而无须过于担忧财产最初是如何从自然中取得的这个问题。这恰恰是许多自由市场的辩护者试图做的。

自由市场

还有一种与洛克不同的进路，试图用功利主义来证成财产权。我们可以看到这种论证是如何进行的：允许人们占取财产并进行交易，然后留给其子孙后代，这会鼓励人们以最有成效的方式利用资源。结果，与其他安排相比，这种安排会为人类幸福做出更大的贡献。这样的论证已经暗含在前面论述过的穆勒的观点当中。

这种功利主义论证不太关心人们获得财产的过程，而是更关心财产的交易和继承所带来的利益。该论证的部分观点认为，个人应该持有财产，而他们如何得到财产并没有那么重要。换句话说，对功利主义者来说，转让正义问题优先于获取正义问题。许多功利主义者强调资本主义自由市场作为一种转让机制的重要性。

资本主义自由市场的“纯粹模型”包含许多根本特征。首先，在一套由稳固的财产权构成的制度下，土地、原材料以及其他商品（包括劳动）都为个人或公司所持有。其次，商品的生产是为了获利，而不是为了满足生产者或穷人的消费需求。再次，所有商品都在受供求法则调节的市场上通过自愿交易来分配。最后，存在自由竞争，任何人都可以生产并提供任何商品以供出售。

这是一个纯粹的模型。没有哪个现实的经济体系完全融合了这三个特征。第一，一般而言，所有的经济体系都对该模型有所调整。比如，在很多国家，是国家拥有并经营某些企业，如邮局。第二，大多数国家都有一个重要的“志愿”部门，在一定程度上基于慈善而提供商品与服务。第三，某些商品在公开市场交易是不符合法律的（比如钚与海洛因）。第四，存在一些由国家强制实施的行业限制，以阻止新来者进入某个特定行业。比如，大多数允许赌博的国家，都对政府可以颁发多少赌场许可证有所限制。然而，我们也可以清楚地看到，大多数国家现在都日益追求或多或少地接近这样一种纯粹的自由市场模型。它们这样做正确吗？

除了资本主义自由市场模型，我们还有什么别的选择？首先，正如我们刚刚看到的那样，可以通过限制人们可从事的交易类型来改变这一模型。最激进的替代选择就是计划经济。在所有根本特征方面，它完全不同于自由市场。在计划经济中，国家以全体人民的名义控制着用于生产的所有财产。其次，生产不是为了获利，而是为了满足公民的需要。再次，分配通过中央划拨而非交易来进行。最后，对于每一种产品，谁可以生产多少，最终都由国家来决定。企业根据中央的计划来运转，而中央计划要把资源划拨到各个不同的行业。

与计划经济相比，自由市场看上去没那么多限制，但至少表面上看，也没那么理性。自由市场把所有决定都留给单独行动的个体。那么他们如何才能协调一致呢？我们如何才能确保每一种商品都有充足的供应呢？当有太多的公司都竞相满足相同需求时，我们又如何避免浪费性的生产过度呢？由中央制定的计划看上去能确保每一种产品都具有充足的产量以满足所有人的需要。马克思的合作者弗里德里希·恩格斯（1820—1895）写道：

既然知道每个人平均需要多少物品，那就容易算出一定数量的人需要多少物品，既然那时生产已经不掌握在个别私人企业主的手里，而是

掌握在公社及其管理机构的手里，那也就不难按照需求来调节生产了。注

在很多评论者看来，与此类似的观点导致了20世纪代价最大的一个错误。尽管计划具有理性这一魅力，但所有实行计划经济的尝试都失败了，而且，如果不是有大量非法黑市作为补充，它们会失败得更快。与计划经济相比，尽管市场具有“无秩序”和缺乏协调性等特点，但它具有更高的效率，公民也可以过得更好。但是为什么会这样呢？

奥地利经济学家和社会理论家哈耶克（1899—1992）给出了很好的回答。要理解他的推理，我们必须简要审视一下我们可以期待自由市场如何发挥作用。假定某种特殊的商品，比如大蒜的价格是50便士。一位受敬重的科学家发表报告称，每天吃一头大蒜可以预防癌症与心脏病。因此，对大蒜的需求激增。零售商很快就能卖光自己的大蒜，随着消费者的哄抢和竞相高价购买，大蒜的价格也节节攀升。大蒜行业赢得了巨额利益。

有望获得利益将促使新的生产者进入大蒜市场。最终，供给开始增加，而价格也随之下降，直到建立起一个新的平衡。当价格降到一定程度，大蒜生产者所能获得的利润与他们从事其他经济活动所能获得的利润就大致一样了，这时，需求终于等于供给。我们很可能最后又回到每头大蒜50便士左右的价格，尽管新的平衡价格可能高一点或低一点。

经济生活中这个有点老套的例子显示了市场的非凡力量。首先，价格体系是发出并传递信号的一种途径。一种商品价格上涨，这一事实表明供给短缺；如果价格下跌，就表明供给过剩。其次，追求利润的动机使人们有理由对这一信息做出反应。如果一个行业内的商品由于需求增加而出现价格上涨，这通常意味着能够获得高于平均水平的利润，因此，新的生产者就会涌入这个行业。如果价格由于需求减少而下跌，总体而言利润就会减少，某些公司会因此退出这个行业。在这两种情况下，最终都会建立起平衡，这时，这个行业中的利润率就会与整个经济

体系中的平均利润率大致相同。

这就是市场的两个关键特征：它发出信息，并让人们有动力通过改变生产方式来对该信息做出反应。我们也不应该忘了竞争对于推动价格下降和质量提高的重要作用。这些因素结合在一起导致的结果是，一般而言，人们在市场中用金钱从他人那里获得自己想要的东西。而且，消费者的状况几乎一直在改善。但这不是因为其他人都是利他主义者。正如亚当·斯密（1723—1790）所指出的：

*我们的一日三餐不是出自屠夫、酿酒师或面包师的仁慈，而是出自他们对自身利益的关心。我们要告诉自己的不是他们的人道，而是他们的自爱；我们也不要跟他们说这是我们生活所必需的，而要告诉他们这符合他们的利益。*注

很多理论家承认，市场可以用计划经济无法匹敌的方式将商品分配给个人。如果我想要某种东西，而且我有钱，我就可以去买。我可以通过我的购买行为来表达我的偏好，而别人则通过对我的偏好做出反应来尽可能多地获利。计划经济存在两个问题。计划者如何知道我想要什么？也许大家都知道，人们喜欢冰激凌，需要袜子，但是计划者怎么知道我更喜欢香草味的冰激凌而不是巧克力味的，或者更喜欢单色袜子而不是带图案的袜子呢？为什么计划者应该费力去确保我得到自己想要的东西呢？现实中的计划经济面临种种困扰：某些产品长期匮乏，比如防寒紧身衣；某些产品生产过剩，比如低档伏特加；现有的那些产品也是质量低劣，种类单一。为了让计划经济与自由市场一样有效率，计划者需要具备一定程度的全知、全能与仁慈，而很少有人认为人类能够做到这一点。

从根本上说，这是对自由市场的功利主义论证：它会把人类幸福提升到计划经济无法达到的水平。也有人提出了基于自由的论证。计划经济必然要限制个人的行为。在初版于1983年、现在已翻译为几十种文字

的《可行社会主义的经济学》这部重要著作中，阿列克·诺夫（Alec Nove）引用了瓦西尼·格罗斯曼（Vasili Grossman）一部小说中的一段话：

我从小就想开一家店，这样，任何人都可以进来买东西。我还要在旁边开一个小吃店，顾客如果喜欢的话可以吃点烤肉，或喝点什么。我也会给他们低价。我要让他们吃到真正的农家饭。烤土豆！蒜香肥熏肉！泡菜！我要拿骨髓给他们当前菜，然后上点伏特加，一块带骨髓的骨头，当然还有黑面包，以及盐。我要摆放真皮椅子，免得滋生虱子。顾客可以坐下来一边休息，一边享受服务。如果我大声地说这些话，我早就被直接送到西伯利亚去了。不过就算我说了，对人们又有什么伤害呢？[注]

诺齐克把本质上相同的一个观点说得更加简洁："社会主义社会将不得不禁止自愿同意的成年人之间的资本主义行为。"[注]

稍后再讨论基于自由而为自由市场所做的论证，这样会更好一点。这个论证作为对罗尔斯观点的一种批评而受到高度关注，我们很快就会讨论罗尔斯的观点。首先，我们应该整理一下思路。到此为止，主要的讨论已经表明，与完全的计划经济相比，自由市场具有一些从功利主义角度而言的重大优势。当然，从这一对比并不能推出自由市场就是最佳的可行制度。通过功利主义的分析得出改进自由市场的一些措施，这是很简单的事情。当某些产品因为具有所谓的"外部性"（externalities）而出现"市场失灵"时，可以清楚地看到这一点。

"外部性"有两种：正外部性与负外部性。负外部性是你不需要做任何事情就可以得到的某种东西，但你宁愿不要，比如受污染的空气和噪声。正外部性也是你不需要做任何事情就可以得到的东西，但你很乐意得到，比如你邻居门前草坪上的怡人风景。具有正外部性的产品中很重要的一种是"公共产品"（public goods）。这种产品只要被提供，就会对

所有人有利，无论受益者是否为其生产做出了贡献。比如街上的路灯，路灯带来的好处不可能仅仅局限于那些已经支付了其成本的人。在这种意义上，他们是公共产品。

自由市场倾向于供给过多的具有负外部性的产品，而具有正外部性的产品则常常供给不足。我们很容易看到其中的原因。从字面上看，制造一种负外部性通常是把你的成本转嫁给他人的一种办法。如果我的生产过程噪声很大，但比没有噪声的生产过程要便宜，那么别人就在无意中“补贴”了我的生产过程，因为他们承受了受噪声干扰的代价。而公共产品则会面临搭便车问题。如果无论是否为提供街灯做出了贡献，我都可以享受其利益，我为什么还要做贡献呢？但是如果每个人都这样想——市场是鼓励这种想法的——就不会有街灯了。我们通常认为，解决这些问题的办法就是让国家来提供这些公共产品，并向公民征税来为此买单。与此类似，国家可以宣布污染为非法，从而让污染者自己承担成本。最近还有人考虑了其他一些办法，而且有的办法已经变成法律，比如，赋予遭受负外部性的人获得补偿的权利，赋予提供具有正外部性产品的人向受益者收费的权利。

这样，我们可以看到，一些功利主义的论据支持我们对市场进行修正，无论是通过国家干预的方式，还是通过设定新的法律权利的方式。但仅仅是修正就够了吗？市场还有没有一些更深层的问题？最强有力的质疑来自马克思主义和社会主义传统。这种传统认为，市场会造成浪费，造成工人的异化，具有剥削性，导致非正义的不平等，等等。我们依次思考这些问题。

反对市场的论据

在前面引用过的《在爱北斐特的演说》中，恩格斯抱怨说，自由市场极其浪费。这在本质上是一个反对自由市场的功利主义论据。恩格斯

提出了两条主要的批评。第一，自由市场不可避免地会导致一次又一次的经济危机，在经济危机中，个人失业，商家倒闭，产品被当作废品扔掉或亏本出售。恩格斯是最早指出资本主义市场会不时面临“商业周期”（在繁荣与衰退之间循环）的理论家之一。经济学家和政治学家尽管可能也尝试过，却没能想出一种办法来让资本主义避免这种破坏性的循环。恩格斯的第二条理由是，资本主义社会里有大量不事生产的人。共产主义的计划经济可以让这些人参加生产，从而提高效率，减少工作日。这些人不仅包括失业人员，还有警察、军人、神职人员和家仆，以及最被人鄙视的“插足于生产者和消费者之间”的“投机倒把的多余的中间人”。[注]有趣的是，市场的辩护者把中间商看作商业英雄，认为是他们把产品从过剩之处运往短缺的地方，而这对经济的有效运转来说是不可或缺的。但在马克思和恩格斯看来，他们是吸血的寄生虫。

我们假定恩格斯是正确的。他用来反对市场的论据在多大程度上能令人信服？什么样的制度能做得更好呢？我们不再能像他那样相信计划经济显而易见地符合理性。如上所述，一个经过修正的市场尽管也有缺陷，却很可能比已经有人提议的其他任何方案都更有效率。

但是在另一种意义上，市场会造成浪费：它浪费了工人的潜能。这是对市场的第二条批评，即它导致了异化。这里的核心思想是，在资本主义的自由市场中，劳动的本质被降格，不再适合人类。利润动机要求资本家采取最有效率的生产方式。而这往往意味着要进行高度发达的劳动分工，这样，每个工人都承担着高度专业化、单调乏味且不断重复的任务。从本质上说，在资本主义社会，劳动的性质会带来异化，因为工人变得从属于机器，“人变成抽象的活动和胃”[注]。作为一个有智慧、有创造性的人，工人的潜能被抑制了。有人说，在资本主义社会，很多工人一天当中最具技术性的活动就是开车上下班。

然而，我们可以追问批评市场的人一个问题，异化这种后果究竟是资本主义生产方式特有的，还是一般的现代技术都具有的？我们是否真

的能设想出一种生产方式，它既能生产足够的产品来满足我们的需要，又不依赖于一种会导致异化的生产体系？就算有这种生产方式，我们也还没有找到。

第三条批评指出，资本主义在自由市场中剥削工人。在马克思看来，剥削本质上就是榨取剩余劳动。工人根据每天的劳动来获得工资。在这些劳动中，工人为资本家创造了利润，而这种利润远远超过了资本家所投入的劳动。实际上，股东拿走了一部分利润，但是他们根本就没有参加劳动。因此，这个观点实际上认为，在市场中得到报酬却不投入相应劳动的人就是剥削者。那些所得少于自己所创造的价值的人就是被剥削者。

对自由市场最自然的辩护就是主张，事实上，因为资本家利用财产或者承担了金钱上的风险，他们得到的回报是公平的。毕竟，单凭劳动，什么也生产不出来。必须有人提供原材料、机器、工厂等。这样，关于剥削的争论就变成了另外一个问题，即资本家是否有权利因为其财产的利用而获得报酬。但是，他们在道德上是否有权利拥有这些财产呢？看来，要想处理自由市场是否导致了剥削这个问题，我们必须先解决一个更为基本的问题，即私有财产权是否具有正当性。

最后，马克思主义者、社会主义者和很多自由主义者对市场最常见的批评就是，市场必然会导致非常严重且非正义的不平等。不受约束的自由市场会导致破坏性的贫困。我们来看看恩格斯1844年对伦敦市中心的圣詹尔士地区的描述：

但是这一切同大杂院和小胡同里的住房比起来大为逊色。这些大杂院和小胡同只要穿过一些房子之间的过道就能找到，这些地方的肮脏和破旧是难以形容的；这里几乎看不到一扇玻璃完整的窗子，墙快塌了，门框和窗框都损坏了，勉勉强强地支撑着，门是用旧木板钉成的，或者干脆就没有，而在这个小偷很多的区域里，门实际上是不必要的，因为没有什么可以给小偷去偷。到处是一堆堆的垃圾和煤灰，从门口倒出来

的污水就积存在臭水洼里。住在这里的是穷人中最穷的人，是工资最低的工人和小偷，以及娼妓制度的牺牲者……甚至那些还没有被卷入他们周围那个道德堕落的漩涡里的人，也一天天地在堕落，一天天地丧失了力量去抵抗贫穷、肮脏和恶劣环境所给予他们的足以使德行败坏的影响。(注)

所有足够富裕的国家都承认，社会有义务保护人们免遭这样的命运，因此它们提供了各种福利保障措施，其中有的措施很有效，有的则没那么有效。失业救济和身心障碍津贴、收入补贴以及其他补助金，现在使得比较富裕的社会中绝大多数人都能获得维持最低生活标准的收入。

市场产生的不平等的程度——哪怕已经由福利国家进行了修正——是可以接受的吗？前面讨论的按收入排序的游行队伍描绘过这样一种社会。它是正义的吗？可以说，这里所提出的考虑证明，具有那种特征的社会可以从功利主义角度证成。这个观点可能很出人意料。我们通常认为，功利主义会建议一种大致平等的资源分配，而非收入的不平等。功利主义为平等辩护时，其核心主张是，对人来说，益品的"边际收益递减"。吃第一块巧克力饼干所产生的功利（utility）或快乐要比第二块大得多。因此，如果我们两个人要分两块饼干，那么功利主义可能会建议一人一块。同样，一定数量的金钱给穷人带来的功利远远超过给富人带来的功利。要想将功利最大化，我们必须与人分享，因此，把财富从富人手里重新分配给穷人就能使功利最大化。

上述论证的缺陷在于，它似乎以为，益品如何分配不会影响到可用于分配的益品之数量。但是我们通常认为，平等主义的分配会抑制主动精神和进取心。如果努力工作或尝试开发新产品对你的收入没有明显的影响，那为什么还要这样做？而如果至少允许一定程度的不平等，就可以激励人们创新并更加高效地工作。因此，与一个平等的社会相比，一个不平等的社会似乎能生产更多的财富，因而从功利主义的角度而言也

可以做得更好，即便我们承认大多数益品都具有边际收益递减的性质。从功利主义角度为自由市场辩护的人主张，与计划经济或平等相比，市场对人类幸福的促进作用要大得多。不过，也可以让政府提供公共产品并引入法律，以此减少“公害物品”（public bads，具有负外部性的产品）的提供，从而对市场加以完善。政府还应该引入某种形式的福利保障措施来消除最严重的贫困。从功利主义角度来看，这样的制度或许是我们可以建立的最好制度。这是否足以表明这种经济是正义的？对此，很多人并不信服。在近来寻找一种更好制度的理论中，罗尔斯的正义理论是最有影响力的。

---

1. Rousseau,Discourse on the Origin of Inequality,in The Discourse and other Early Political Writings,ed.S.Gourevitch (1755),Cambridge:Cambridge University Press,1997,p.161.（中译本见卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1997年，第111页。——译者注）

2. “Second Treatise”,in John Locke,Two Treatise of Government,ed.Peter Laslett (1689),student edn.,Cambridge:Cambridge University Press,1988,s.27,pp.287-288.（中译本见约翰·洛克：《政府论》，下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1996年，第19页。——译者注）

3. Robert Nozick,Anarchy,State,and Utopia,p.175.（中译本见诺齐克：《无政府、国家与乌托邦》，中国社会科学出版社，何怀宏等译，1991年，第179页。——译者注）

4. John Locke,Two Treatise of Government,s.40,p.296.（中译本见约翰·洛克：《政府论》，下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1996年，第27页。——译者注）

5. John Locke,Two Treatise of Government,s.34,p.291.（中译本见约翰·洛克：《政府论》，下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1996年，第22—23页。——译者注）

6. John Locke,Two Treatise of Government,s.41,p.297.（中译本见约翰·洛克：《政府论》，下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1996年，第27—28页。——译者注）

7. Friedrich Engels,“Speeches in Elberfeld ”,in K.Marx,F.Engels,and V.I.Lenin,On Communist Society (1845),Moscow:Progress Press,1974,p.10.（引文选自《在爱北斐特的演说》，中译本见《马克思恩格斯全集》，第二卷，中央编译局译，人民出版社，1965年，第605页。——译者注）

8. Adam Smith,The Wealth of Nations (1776),Harmondsworth:Penguin,1970,p.119.（中译本见亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》，上卷，郭大力、王亚南译，商务印书馆，1983年，第14页。——译者注）

9. Alec Nove,Economics of Feasible Socialism,London:George Allen & Unwin,1983,p.110.（中译本见阿·诺夫：《可行的社会主义经济学》，郭于红等译，中国展望出版社，1989年，第164—165页。——译者注）该书第二版为The Economics of Feasible Socialism Revisited,London:HarperCollins,1991。

10. Robert Nozick,Anarchy,State,and Utopia,p.163.（中译本见诺齐克：《无政府、国家与乌托邦》，何怀宏等译，中国社会科学出版社，1991年，第168页。——译者注）

11. Friedrich Engels,“Speeches in Elberfeld”,p.11.（引文选自《在爱北斐特的演说》，中译本见《马克思恩格斯全集》，第二卷，中央编译局译，人民出版社，1965年，第606页。——译者注）

12. Karl Marx,Early Writings (1844),in Early Writings,ed.Lucio Colletti,Harmondsworth:Penguin,1975,p.285.（中译本见《马克思恩格斯全集》，第四十二卷，中央编译局译，人民出版社，1979年，第52页。——译者注）

13. “The Condition of the Working Class in England”(1845),in Marx and Engels on Britain,Moscow:Marx-Engels-Lenin-Stalin Institute,1953,pp.60-61.（中译本见《马克思恩格斯全集》，第二卷，中央编译局译，人民出版社，1965年，第307—308页。——译者注）

罗尔斯的正义理论

某些正义原则之所以是正当的，是因为它们将在一种平等的原初状态下得到一致赞成。㊟

一种假想的契约

什么样的社会是正义的社会？我们如何才能知道？首先，让我们思考一个相对简单的例子，在这个例子中似乎会出现正义问题。假定你和我正在玩扑克。我发牌，你拿起牌并看着自己的牌。在我拿起自己的牌之前，我看到地上有一张正面朝上的牌，那是一张黑桃A。发现这张牌后，我提议这一轮作废，我应该重新发牌。但是你争辩说，我们应该把手里这把牌打完。因此我们意见不合。我们应该怎么做呢？

当然，最终我们当中有一个人可能会屈服于另一个人的压力，甚至是武力。但是在动手打起来之前，我们应该认识到，如果我们希望通过确定公平或正义的结果应该是什么样的来解决这个问题，我们有多种办法可以选择。比如，一种办法可能是，我们事先达成一个协议，该协议包括了如何处理这种情况。在坐下来玩牌之前，我们可能已经签署了一份冗长的文件，其中规定了出现这种情况以及很多类似情况时应该怎么办。大概查阅一下这份协议就可以彻底解决争议。更符合现实情况的是，我们之前可能已经达成了口头协议，要根据某些众所周知的游戏规则来玩牌。参考这些规则就可以解决问题。

但是或许更有可能的是，我们根本没有实际的协议可以参考。我们还能怎么办呢？第二种办法就是让一个“不偏不倚的旁观者”给出建议。可能有一个旁观者是我们双方都尊重的，或者如果我们是在俱乐部玩

牌，可能会有一个裁判。或者如果我们都是孩子，比如，一个是哥哥，一个是妹妹，就可以让我们的妈妈来决定。通过这种方法，我们应该也能得到一个决定性的裁决。

但如果我们身边没有这样的人，又该怎么办呢？第三种策略就是想象出一个人，即一个假想的旁观者。“如果你爸爸在这里，他会怎么说？”确实，这并不能保证问题得到解决，我们可能会对他可能会怎么说产生同样的争论。但是，通过思考一个不偏不倚的人会如何看待一种情形，一个人认识到自己是错的，这种情况也不是没有。因此，这种策略有时可以得出一个有用的答案。

最后，我们可以诉诸一个假想的协议。我们可以通过想象来考虑：如果我们当中有一个人在游戏开始前就提出了这个问题，我们当时会达成什么协议。也许我可以说服你并让你相信，要是事先讨论过这个问题，我们可能当时就会一致赞成在这种情况下应该重新发牌。你现在之所以不赞成重新发牌，是因为你拿到的这把牌让你分心了。也许这是你今天晚上的第一把好牌。这让你无法看到这种情况下的正义。想象一下在你拿到这把牌之前你可能会赞成什么，你就可以抛开自己的特殊利益所造成的偏见。罗尔斯正是采用这个观念来论证其正义原则的。

显然，如果要用假想协议的办法来解决正义问题，我们就必须认为，假想的契约在某种特定条件下确实会发生。我们再来考虑一下扑克牌游戏。如果假想情况下的立约方（你和我）与我们在现实生活中的处境完全一样，我们就不能使用这种方法。因为在现实生活中，我们之间有一个争议，即我想重新发牌而你不想，而且我们希望找到解决争议的办法。如果我们想达成一种假想的协议，就必须将现实生活抽象化。就扑克牌游戏而言，这很简单。我们想象一下，在发牌之前我们会达成何种协议。我们假定有些情况是我们不知道的。我们不知道自己拿了一手什么牌。如果可以成功地想象这种情形，我们就将处于一种状态，在那种状态下，我们不会因为自己的特殊利益而带有偏见，无论我们拿到的

是一手好牌还是一手糟糕的牌。如果不进行这种抽象，那我们达成一个假想协议的可能性就会非常小。

罗尔斯使用了一个假想契约论证来证成他的正义原则。因此，我们可以把罗尔斯的计划分为三部分。第一部分要界定达成假想协议的环境；第二部分要论证，在这些条件下人们会选择他的正义原则；第三部分要主张，这表明它们是正确的正义原则，至少对现代民主制而言是正确的。我们来考虑第一部分，即立约环境，罗尔斯称之为“原初状态”（original position）。如果要就社会正义达成一致，哪些是需要立约者知道的，哪些又是不能让他们知道的？

如果我们试图想象有一种假想契约，它可以在现代社会的所有人之间达成，那势必会失败。没有任何条款是每个人都会赞成的（或者，即便有这样的条款，也很难说它们构成了完整的正义观）。比如，我们可以料到，有些富人会强烈反对税收，而有些穷人则希望富人缴纳比现在更多的税，以便增加福利金。这样就产生了争议，而正义理论的目的在于试图解决这样的争议。

罗尔斯认为，人们对正义的看法通常带有偏见，而这种偏见在一定程度上是由他们自己的特殊利益造成的。因为他们已经知道自己拿了一手什么样的牌，具有何种程度的智力、体力等，因此人们通常不能采取一种恰当的、不偏不倚的立场，而如果我们关心正义，就需要这样一种立场。罗尔斯的主要想法是，正义要求“不偏不倚”，而我们可以通过让人们不知道某些事情来塑造出“不偏不倚”。这就打开了一条通向假想契约论的道路。为了把这一点说得更清楚，我们来考虑一个例子（顺便说一下，这不是罗尔斯自己举的例子）。

假定在不远的将来，足球裁判越来越少。（假设他们因为被运动员辱骂而灰心失望，都改行射箭了。）很多比赛都无法找到中立的裁判。假设曼联队和曼城队之间的比赛就是这样，再假设唯一合格的裁判就是曼联队的经理。我们很容易理解，曼城队会反对他来做比赛裁判。然

而，足球协会意识到这个问题时不时会出现，因此他们发明了一种药物。服用这种药物后，你的行为基本如常，只有一个方面除外。你会有严重的选择性失忆。你会忘记自己管理的是哪一个足球俱乐部（也听不见任何试图唤醒你记忆的人所说的话）。如果服用了这种药物，曼联队的经理会如何担任这场比赛的裁判呢？

答案就是，他很可能会不偏不倚。他知道自己管理着其中一支球队，但不知道是哪一支。因此，如果随意选一支球队偏袒，很可能事后他会发现自己在害自己的球队。如果我们假定，他不想冒险以不公平的方式损害自己球队的利益，那么他所能做的就是尽其所能做到公平，让比赛按照规则进行。是“无知”造成了不偏不倚。

记住这一点，我们就可以考虑罗尔斯对原初状态的建构了。原初状态下的人，即假想的立约者，站在“无知之幕”的后面，因此他们不知道自己的具体情况。由于这种“无知”，他们不知道如何偏向有利于自己的一面，显然就只能不偏不倚地行动了。

罗尔斯说，原初状态下的人不知道他们在社会中所处的位置或阶级。他们不知道自己的社会地位、性别和种族。很重要的一点是，他们也不知道自己的“天资”，也就是他们的能力与优势。在所有这些方面，他们都不知道自己拿了一手什么样的牌。

这是否足以让他们的意见达成一致呢？要是人们在正义问题上发生分歧的唯一原因就是个人利益的话，答案就是肯定的。但是罗尔斯认识到，这种想法很粗糙，也过于简单化了。人们还是无法达成一致，因为他们看重的是不同的东西。他们具有不同的“善观念”（conceptions of the good），也就是说，对于什么能使生命有价值，他们有不同的看法。人们有不同的道德观、宗教观和哲学观，有不同的目标与志向。对于好社会应该是怎样的，他们也有不同的看法。罗尔斯把所有这些信息也都排除了。原初状态下的人不知道自己的善观念，罗尔斯还说，他们也不知道自己的“特殊心理倾向”。

到此为止，上面的假定显示了这种方法的力量，似乎也足以解释为什么原初状态下的人们会一致赞成罗尔斯所谓的“自由原则”，即每个人都要享有一系列平等而广泛的基本自由。如果选择一条不同的原则来规范自由，实际上就会对某个群体造成歧视，或者会减少所有人的自由。而如果人们不知道自己属于哪个或哪些群体，谁还会赞成这样做呢？如果人们不知道自己属于哪个种族，谁又会选择歧视某个种族呢？而且，为什么有人会选择限制每个人的自由呢？自由原则显然是一种理性的选择。

另一方面，有一种质疑指出，如果选择更少的或者不平等的自由可以让每个人的状况都更好，人们就会这样选择。罗尔斯否认了这一点，我们稍后会审视他的理由。但还有一种更加巧妙的质疑指出，到目前为止，我们所描述的这种人完全不能做出任何选择或决定。他们不知道自己是什么样的，也不知道自己喜欢何种东西。那么，他们怎么能决定社会应该是什么样的呢？没有一个善观念，他们又如何知道自己看重自由呢？

罗尔斯的答案是，要预设某一类动机。他规定，原初状态下的各方被假定拥有一种“弱的善理论”（thin theory of the good）。这种善理论的第一个也是最重要的一个要素是，原初状态下的行动者知道他们想要罗尔斯所谓的“基本益品”（primary goods）。基本益品是指自由、机会、财富、收入以及有点难以理解的“自尊的社会基础”。罗尔斯认为，这些东西的共同之处在于，它们是每个人处于理性状态时都想要的，无论他们还想要其他什么东西。也就是说，无论你所理解的善是一种很纯粹的快乐的生活、具有清修美德的生活、打猎的生活、射击的生活、打鱼的生活、不断提高自己认识水平的生活或者其他什么生活，罗尔斯的基本益品都是值得追求的。你总是想要自由、机会和金钱，罗尔斯认为，这些东西对于实现你的生活目标来说是多功能的手段。因此，原初状态下的行动者被假定知道自己想要基本益品。

罗尔斯补充道，他们宁愿要更多而非更少的基本益品，而且行动者是理性的，也就是说，他们会采取最有效的手段来达到其目的。他们也不妒忌别人，因此不会因为任何人的好运而感到愤愤不平。最后，他们是“相互冷淡的”（mutually disinterested），对其他任何人处境的好坏都不感兴趣。

我们一定要清楚地认识到，罗尔斯并不是说现实世界中的人真的就是这样。人们通常心怀妒忌或者不理性，我们往往也非常在意其他人生活得怎么样。毋宁说，罗尔斯是在创造原初状态下的人假想的即虚构的模型。拿扑克牌游戏来说，为了达成一个公平的假想协议，我们假定玩家还没有拿到自己的牌，即便他们已经拿到了。与此类似，就原初状态而言，我们对于其中的人知道什么及不知道什么做出更极端的假定，以确保立约各方做到不偏不倚。最终，我们就得出了一个关于原初状态下的人的观点，他们与现实中的人非常不同。但是这并不构成对这个理论的批评。“无知之幕”背后原初状态的各种条件不是用来描述一个人的本性的，而是作为一种方法论工具，帮助我们看到正确的正义原则。

我们还要补充几点才能完成对原初状态的刻画。罗尔斯假定人们不知道与他们的社会有关的一些具体事实。他们不知道社会的经济与政治状况，不知道它的文明程度或文化水平，也不知道自己属于哪一代人。尽管如此，他们确实知道，人——现实中的人、社会中的人——有一种正义感，并能形成一种善观念。

他们也知道自己的社会处于休谟所谓的“正义环境”中。休谟指出，在某些条件下，正义观念似乎并不适用。如果我们的条件极度匮乏，连每个人的生存都无法确保，那么我们批评某人的行为不正义看上去就很荒唐。要是为了生存你必须竭尽所能去掠夺他人，那么对正义的考虑看起来就完全不相干了。在另一种极端的情况下，如果我们所处的状态非常丰裕，想要什么就有什么，那就不会产生关于正义的冲突。如果你手里有我想要的东西，但我可以从别处得到另一件完全相同的东西，那我

为什么还要和你争呢？因此，正义环境“介于匮乏和丰裕之间”。罗尔斯认为，原初状态下的各方知道，他们正在确定用以规范处于这些条件下的社会的原则。

选择正义原则

建构好原初状态了，又会选出什么样的正义原则呢？罗尔斯说，我们任何人在任何时候都可以设想自己处于原初状态。如果做出这种设想，我们就可以亲自看到事实上我们是否会选择他的正义原则。罗尔斯说，我们会选择的正义原则是：

1. 每个人都有平等的权利享有一整套最为广泛且相同的基本自由，但这些基本自由要与所有人类似的一套自由相容。

2. 社会与经济的不平等应该被安排得：

（1）符合处于最不利地位者的最大利益……

（1）与职位和地位相联系，这些职位与地位在公平的机会平等条件下是向所有人开放的。注

第一条原则是自由原则，第二条原则的第一部分是差别原则，第二条原则的第二部分是公平机会原则。根据罗尔斯的说法，自由原则相对于另外两条原则具有“词典式的优先性”，公平机会原则相对于差别原则也具有这种优先性。对罗尔斯来说，这意味着，一旦我们社会的财富达到一种合理的水平，对自由的考虑就应该绝对优先于经济福利问题或机会平等问题。比如，根据这个观点，即便相对于让奴隶获得自由，奴隶制确实可以让奴隶生活得更好，这也并不构成对奴隶制的辩护。事实上，强制性的奴隶制与承认平等的自由是不相容的，因此，无论它是否能为奴隶带来经济利益，都必须为平等的自由让路。关于公平机会原则

相对于差别原则的优先性，也可以这样说。

这一章我们感兴趣的主要是差别原则。注意，这条原则大致上说是一条平等主义原则，因为在罗尔斯看来，我们一般情况下都应该支持在所有公民中平等分配益品。然而，罗尔斯注意到我们之前讨论过的一个观点，那个观点通常会引出对平等主义的一种强有力批评，即它没有为激励留下空间。也就是说，有些人如果知道更努力地工作可以获得额外回报，那么他们就会那么做。但是，高效而努力地工作对我们所有人都有利：要么通过创造出新的就业机会或消费方式让我们直接受益，要么通过增加税收让我们间接受益。这样，要是一种不平等对每个人都有利，那还有什么理由反对它呢？毕竟，这种不平等给谁造成伤害了呢？基于这些理由，平等主义有时被指责既缺乏效率又缺乏理性，甚至是一种“妒忌的政治”。

罗尔斯接受下述有条件的说法：如果一种不平等对于改善每个人的状况，尤其是处境最糟糕者的状况，是必要的，那它就应该被允许。这个观点引出了差别原则。然而，激励在前面提到的意义上是否必要，这个问题不应该由哲学家来回答，而应该由心理学家和经济学家来回答。

我在上一节指出，功利主义政治哲学也许会赞成将自由市场与福利国家相结合。这样一套制度允许大量不平等存在，以至于其中的某些不平等已经不能用差别原则来证成了。但是罗尔斯如何说明，基于正义的考虑，差别原则更为可取呢？他的答案就是使用假想契约这一工具。在原初状态下，人们会选择他的正义原则而不是他的功利主义。但是，人们为什么会这样选择？为什么不选择功利主义的原则呢？

考虑一个修正版的原初状态或许对我们有帮助。假定你刚从病床上醒来。首先，你意识到自己患了严重的失忆症。你发现自己从头到脚都裹着绷带。你不记得自己的姓名、性别或种族了，也无法通过自检来获得这些信息（你缠着绷带的手腕上的标签只有一个号码）。关于你的家庭、职业、阶层、优势、技艺等方面的信息你全都忘了。你确实还能回

忆起在经济学与社会学课堂上学过的某些一般性理论，但你把历史课上学到的东西忘得一干二净。事实上，你甚至不知道现在是哪个世纪。然后一个穿白大褂的人走进病房。他说：“早上好，我是约翰·罗尔斯教授。明天你的记忆就能恢复，你的绷带也将解开，你可以出院了。因此我们没有太多时间了。我们需要你做的就是告诉我们，你希望社会如何设计，记住，从明天开始，你就会生活在你所选择的社会中。我们希望你纯粹出于你自己的利益来设计社会。尽管你不知道你的实际利益是什么，但是我可以告诉你，你想要尽可能多的基本益品，即自由、机会、财富和收入，而且你不应该考虑其他任何人的命运。我今天晚上会回来看你做出什么样的决定。”在这些条件下，做出什么样的选择是理性的呢？

顺便说一下，要注意，我们已经在谈论原则的“选择”，而不是在谈论我们起初提到的“协议”。实际上，这没有什么影响。原初状态下的人们被假定为相同的。因此他们都会以相同的方式推理，这样，我们完全可以把注意力集中于单个人的选择。这没什么害处，而且还可以使论证更容易进行下去。

那么你会选择自由原则吗？我们已经看到你做出这种选择的主要理由。你不知道自己属于哪个或哪些群体，所以歧视某些社会成员会是不理性的。就你所知道的而言，你那样做是在歧视你自己。这是选择平等自由的理由之一。但是为什么要选择最广泛的平等自由？这似乎源于罗尔斯的一个假定，即人们不仅想要基本益品，而且想尽可能多要一些。从“无知之幕”背后或者从你的病床上来看，自由原则似乎是一个显而易见且自然而然的选择。（关于公平机会原则，毫无疑问也可以这样说。）

不过要记住，罗尔斯主张，人们不仅会采纳自由原则，而且还会赋予它相对于其他原则的“词典式优先性”。根据这个观点，我们不能为了其他任何东西而牺牲自由。但是我们可以争辩说，赋予自由这种绝对的

优先性很难说是理性的。有时，应该为了安全而牺牲自由，比如战时的灯火管制与宵禁。或者，在严重的经济困难与短缺时期，我们可以接受对政治自由与公民自由的限制，如果唯有这样我们才能填饱肚子的话。那么我们如何能接受自由的优先性呢？

罗尔斯故意忽略像战争这样的紧急情况，他想先理解关于正义的更为"重要"的情形，然后审视这些不太常见的问题。他还说，我们可以假定我们是在为一个处于"正义环境"的社会选择正义原则。也就是说，我们已经知道我们所处的社会资源并不是极度匮乏，因此不必关注这些有问题的情况。罗尔斯不无道理地认为——尽管这也是一个可以质疑的观点——在一个适度繁荣的社会，基本的权利与自由应该总是比物质上的进步更为可取。

现在我们要看看差别原则是如何推导出来的。这条原则认为，社会中财富与收入的分配应该平等，除非不平等符合每个人的利益。尤其是，不平等必须符合处境最糟糕的人的利益。为什么会选择这样一条原则？

实际上，我们正在处理一个典型的不确定条件下的理性选择问题。要想判定选择什么样的正义原则是理性的，我们首先需要知道在这种情况下使用什么样的理性选择原则才合适。以这种方式看问题，意味着我们可以通过利用"理性选择理论"的资源来帮助解决这个问题。

想知道我们所面临的问题是何种类型，让我们从一个简单的例子开始吧。假设你坐在一个餐馆里吃饭，你必须选择第一道菜。菜单上的价格是固定的，所以你不必担心每道菜的相对成本。你也可以忽略你可能会有的饮食或宗教方面的担忧。你要做的是一个比较简单的选择。菜单上只有两样菜：贻贝和甜瓜。选择甜瓜比较保险。这是一家很好的餐馆，他们只会提供成熟的优质甜瓜。你可以确定甜瓜会很好吃。然而选择贻贝的话，就有点像赌博了。通常情况下，贻贝会带给你很大的快乐，而且远远超过甜瓜所能带来的，但吃到一只不好的贻贝会让你一个

星期都不舒服。根据过去的经验，你可以断定，比如说，每十盘贻贝中可能会有一盘让你不舒服。鉴于这些事实，你应该怎么选择呢？

如果把这些信息放进表格里，会有助于我们把问题说清楚。其中，数字代表着你从不同选择中获得的功利（效用），即“快乐”与“不快乐”的相对数量。

甜瓜5（无论是好还是不好）

贻贝20（如果好，吃到好贻贝的概率为90%）

-100（如果不好，吃到不好的贻贝的概率为10%）

有一种理性选择理论认为，我们应该“使预期功利最大化”，或者说“使平均功利最大化”。这意味着，我们先得出每一个选项的价值的平均数，然后再选择具有最大平均数的选项。这一平均数就是预期功利。当然，计算甜瓜的平均功利很简单，无论如何，你得到的功利都是5。计算贻贝的预期功利则稍微难一点。我们要找到每一种可能后果带来的功利，再用它乘以这种后果出现的概率。然后再把这些数量相加，这样我们就得到了平均数。因此，我们先用20（好贻贝带来的功利）乘以0.9（好贻贝出现的概率），结果为18。然后，我们再用-100（不好的贻贝带来的功利）乘以不好的贻贝出现的概率，结果为-10。把这两个数（18与-10）相加就得到了8，这就是贻贝的预期功利。

另一种计算方式是，想象你要参加一系列长期的“博弈”。假设你要在这个餐馆吃100次饭，每一次都点贻贝。如果概率是正确的，那么你就会有90次“好的”体验，10次“不好的”体验。每一次“好的”体验的值为20，因此其总数为1800。每一次“不好的”体验的值为-100，其总数就是-1000。因此，100盘贻贝带来的“收益”为800，因而平均收益（也就是预期功利）为8。很重要的一点是，你要认识到，称之为“预期功利”并不意味着实际上你会得到这个数量的功利。事实上，你永远也得

不到8；你要么得到20，要么得到-100。预期功利就是一个平均数。

如果你追求的是预期功利最大化，你就会选择贻贝。这是最理性的做法吗？无疑，有的人坚决不赞成。尽管选择贻贝在某种意义上是明智的，但仍然有很大的风险。有人会说，如果有一个相当不错的替代选项，冒这样的险就是愚蠢的。甜瓜是一个很好也很保险的选项，而且至少对某些人来说，选择甜瓜会更为理性。一切都没有问题。这样推理的人通常被说成是在采取“小中取大”（maximin）这一理性选择原则。这条原则建议我们要确保最坏的结果尽可能地好，也就是说，要小中取大。运用到现实生活中，这是一条给悲观主义者的原则。它告诉你，你不应该匆忙过马路（你可能会被撞死），而要等到交通信号灯表明已经安全了才能过。即便被撞死的可能性非常小，不马上过马路的不便非常大，采用小中取大策略的人还是会选择不匆忙过马路。因此，他会选择甜瓜。

到此为止，我们已经提到了两条备选的理性选择原则：预期功利最大化，以及小中取大。事实上，可行的理性选择原则不止这两条。为了说明第三条原则，即大中取大原则（maximax），我们来把最初那个例子扩展一下。假设服务员在你点菜前说：“今天的特色菜是鱼子。”进一步询问之后，他说，这是他们的大厨准备的一道创意菜。在开始就餐时，大厨摆出50个盘子，其中一个盘子装鲟鱼子，其余49个盘子装圆鳍鱼子。因此，得到鲟鱼子的概率是2%（50盘里有1盘），得到圆鳍鱼子的概率是98%。餐馆还向你保证，如果你运气好得到了鲟鱼子，他们会以盛大的仪式上菜，你也因此知道你得到的是鲟鱼子，无论你实际上是否吃得出二者的差别。

经过计算，你觉得如果自己能得到鲟鱼子的话就再好不过了，它对你来说值50个单位。而如果你得到的是圆鳍鱼子（当然是用巴氏灭菌法处理过的），也没有什么害处，但是你不会从中得到快乐。也许你只会吃一点，大部分会剩下。因此，你为它赋的值为0。如果你采用小中取

大原则，就仍然会选择甜瓜。这仍然是“最坏的结果当中最好的一个”：5比0要好。同样，预期值最大化原则仍然会指示你选择贻贝。（鱼子的预期功利为1，这很容易算出来。）但是有人会主张，在这里选择鱼子是理性的。毕竟，如果运气好，所得的收益实际上非常高。这样推理的人很可能心里遵循的就是“大中取大”原则，它叫我们选择具有“最好结果中的最好结果”的选项（无论可能性有多小）：追求最大的最大值，这是一条给喜欢冒险的乐观主义者的原则。由于鱼子是具有最好结果的选项（即便这个结果发生的可能性非常小），所以它就是你应该选择的。

大中取大原则其实是一条玩笑般的原则，并不是一个严肃的想法。在这个例子中，如果赌输的结果不是得到圆鳍鱼子，而是被拉到餐馆后面枪毙，那么原本要选择鱼子的人肯定就不会再这么做了。也许那些自认为是在大中取大的人遵循的是一条更复杂的原则，即“在能够避免灾难的情况下，采取大中取大原则”。不过我们先把这个问题搁在一边。到此为止，关键在于，在餐馆这个例子中，我们发现了三条不同的选择原则，每一条都会导致不同的决定。既然已经看到并说明了这些原则，我们可以把注意力重新转向选择哪一种社会的问题，看看原初状态下的人或病床上那个可怜而不幸的人会做出何种理性的选择。

虽然不是一眼就能看出来，但选择在原初状态下使用的理性选择原则非常重要。因为我们发现的那三条原则每一条都会得出一个不同的正义社会模型。那些追求最大预期值的人在寻找具有最高平均值的结果。因此，在病床上，他们会选择某种版本的平均功利主义正义理论：我们应该尽可能地改善社会成员的平均状况。而采取大中取大策略的人则只会盯着最好的结果。因此他们可能会选择一个极其不平等的社会，这个社会有一个享有特权且有钱有势的统治阶级。最后，采取小中取大策略的人只看处境最差的人，他们希望尽可能地改善社会上处境最差者的状况。换句话说，他们会选择罗尔斯的差别原则。

现在我们可以看到，罗尔斯论证的要义可以归结为这样一条主张：原初状态下理性的选择原则就是小中取大原则。这并不是说罗尔斯认为，每当要在不确定条件下做决定时，这都是一条合适的选择原则。甜瓜并非菜单上无可争议的理性选择。有时，冒点风险似乎更为理性。不过，罗尔斯指出，我们有理由认为，原初状态非常特殊的环境使得小中取大原则成为这种情况下唯一理性的选择。现在我们需要来考察一下他的论据。

选择小中取大原则的理由

那么，在原初状态下或病床上使用的理性选择原则是什么？在试图回答这个问题之前，有必要对选择的本质再多说几句。首先，我们可以问，为什么不选择“每个人都住进宫殿里”这样的原则呢？那样的话，我就可以保证自己处于良好的境况。不过，罗尔斯肯定会说，你不知道你的社会能否支撑这种境况；几乎可以肯定的是，它无力支撑。你的社会处于“正义环境”中，也就是说，介于短缺与丰裕之间，而且你必须选择适合处在两种极端之间的所有生产力水平的原则。因此，我们可以说，你的选择要受到物质条件的约束。

还有一点几乎不需要补充，那就是，还存在着逻辑上的约束。无论你选择什么，你的选择必须在逻辑上是可能的。因此你不能选择“每个人都应该有奴隶”或者“每个人都应该比其他人富裕”这样的原则。

更重要的是，罗尔斯声称，还有一些形式上的约束，它们反映了用假想契约模式进行理论证成的观念。这里的想法是，只有满足了一些形式条件，才可以正确地说人们已经订立了契约。罗尔斯引入这些条件作为对选择的进一步约束。其中一条就是，契约条款必须为各方所知，或者至少是他们可以获知的。如果故意向契约中的一方或多方隐瞒契约的条款，就不存在任何契约。这就是公开性的约束（the constraint of

publicity），它足以排除我们在第四章看到的那种为西季威克所提倡的“总督府里的功利主义”或“双层功利主义”。

第二条形式上的约束就是终结性（finality）。如果一份契约是各方怀着诚意订立的，那么他们就不会仅仅因为结果于己不利而试图废除契约。很多契约都包含了一些条款以处理不太可能发生的偶发事件。比如，一方可能在契约中同意，如果不能交货就赔偿另一方。如果你订立了这样一份契约，那么你就必须准备承受“承诺的压力”（strains of commitment）。因此，在这个例子中，如果我事先知道，要是未能交货，我事实上不会赔偿你，那么我就没有带着诚意订立契约。对罗尔斯的契约来说，这个观念意味着，我一定不能做出一个结果于己不利时就想背弃的选择。假定在病床上时我选择了一个非常不平等的社会，然后我发现，在现实社会中，这些安排对我非常不利，我几乎处于社会最底层。如果我这时感到不满而想改变这个制度，那么我就没有怀着诚意做出自己的选择，因为我不打算承受承诺的压力。如果我们认为正义的社会还应该长期稳定，那么这个观念显然就很重要。我们很快就会看到罗尔斯要用这个观念做什么。

这样，我们就是在寻找一条理性选择原则，它既可以得出物质条件上和逻辑上都可行的决定，又不违背公开性和终结性这些约束条件。这还不足以让我们选出一条单一的原则，因为基于预期值最大化原则（平均功利主义）来选择和基于小中取大原则（差别原则）来选择，两者都是可能的。那么我们现在该怎么办？

从另外一个方向着手或许会对我们有帮助。在什么样的环境下，预期值最大化是一条理性的选择原则呢？在经济理论中，预期值最大化实际上被用来作为理性的定义。为什么会这样呢？答案就是，如果你要做出一系列长远的决定，而且这些决定互不相关，也就是说，一个决定中发生的事情并不依赖于另一个决定中已经发生或将要发生的事情，那么你追求预期值最大化几乎肯定比采取其他任何策略都收益更大。比如，

假定你工作一天可以得到50英镑的工资，但有人告诉你，你可以用这笔工资去赌博，并且有50%的概率赢得150英镑。因此，赌博的预期收益就是75英镑。如果你每天都有机会赌博，又可以确定庄家是诚实的，那么采取平常那种四平八稳的策略简直就是愚蠢的。如果你这样做，每周工作五天可确保获得250英镑的工资，而平均而言赌博可以让你每周获得375英镑。因此，在这样一个长期的系列中，追求预期值最大化确实是理性的策略，而经济学的理论认为，个人实际上面临很多这样的选择和决定（尽管与刚才描述的情况相比，既没有那么频繁，也不是那么可以预测）。

对罗尔斯来说，重要的是，原初状态下的选择并不是一系列长期选择中的第一次。这是一次性的、不可重复的选择。如果结果于你不利，你也不再有另外的选择。因此，追求预期值最大化并非如此显而易见是理性的策略，因为这意味着要冒险（想一想贻贝的例子）。这岂不是意味着选择是凭冲动而非凭理性？

相反，罗尔斯主张，鉴于特殊的选择环境，坚持小中取大原则从而选择差别原则是更为理性的决定。他提出了很多条论据，并不是所有的论据都具有同样的说服力，但最有说服力的论据是，其他选择原则都要冒巨大风险，以至于这样做在极端情况下是很愚蠢的。如果你决定赌博，而你又赌输了，那你就陷入困境了。已经没有第二次机会。原初状态不会重演。如果你选择追求预期值最大化，从而选择了功利主义，那么你总是有可能遭受厄运而身陷逆境。

确实，我们已经假定自由原则会被选中，人们不应该拿自己的自由来赌博，这样才不至于到头来成为某个人的奴隶。这一保证标志着一个与功利主义之间非常重要的区分。但是你可能非常贫穷，没有工作，无家可归。也许处于不利地位者的存在是特别高效的市场经济不可避免的副产品。如果可以通过采取小中取大策略来保证某种更好的安排，为什么还要冒这种风险呢？罗尔斯补充说（他这个说法也许不太公允），如

果你赌输了，你如何向子孙后代证明冒这样的风险是正当的呢？他们的生活前景也会因你的选择而变得暗淡。

紧接着，罗尔斯主张，如果你确实决定赌一把，而且最终陷入穷困，那时你不会认为这样一个社会是正义的，你很可能会力求改变它。但在某种意义上，这意味着你在“背弃”最初的协议。换句话说，如果你赌输了，就会无法承受“承诺的压力”。因此，你就没有怀着诚意而立约，从而违背了“终结性的约束”。

这个进一步的论证似乎依赖于对契约观念做非常字面的理解，也许我们不应该如此严格。不过真正起作用的是这样一个观点：更喜欢小中取大原则，是因为其他理性选择原则的结果都要看运气，而鉴于这是一个一次性且不可反悔的选择，这样做太冒险了，在这种情况下，选择不可能是理性的。对于拒绝预期值最大化原则来说，这确实是一条很好理由。

但是对于采用小中取大原则，它是一条足够强的理由吗？罗尔斯所做的主要是小中取大原则与预期值最大化原则之间的对比，而这样做也许有失公允。功利最大化原则失败，并不自然而然地就意味着小中取大原则胜利了。或许还有其他一些兼具二者优点的中间原则。我们来考虑这样一种情形：你被告知，如果你打开盒子B，你可以获得5个单位；如果你打开盒子A，你有50%的概率得到4个单位，有50%的概率得到10个单位。在这种情况下，如果你采用小中取大原则，就应该选择B，因为这样就可以得到最大的最小值5。然而，我们不得不想象一种非常特殊的情况，唯有在那种情况下，选择B才是理性的，无论我们这里的单位是英镑、百万英镑或者仅仅是便士。（比如，也许你需要整整5000英镑做一个保命的手术。）因此，我们再想一想，我们是否可以找到一条新的选择原则，它允许我们选择A而不是B，同时可以避免预期值最大化原则（或大中取大原则）所存在的巨大风险？

有一个答案就是选择“有条件限制的最大化”原则。也就是说，我们

应该采用这样一条原则，它大致规定，“要追求预期值最大化，但不能选择那个有可能具有非常糟糕后果的选项”。这条原则允许你赌博，但不允许你不顾一切风险。而且，这样一条原则似乎很好地克服了避免巨大风险的问题，同时不支持“令人厌烦的”小中取大原则。我们可以称之为“有安全网限制的最大化”原则。任何一个采用这条原则的人都很有可能愿意选择一个高度不平等但能够改善成员平均状况的社会，只要在那个社会中没有谁处境过于糟糕。换句话说，在那个社会，将会有最低收入保障，必要的话可以由政府来提供，以确保没有谁处于绝望的境地。我们甚至可以认为，当代西方社会在很大程度上符合这一模型：被福利国家修正的自由市场。

罗尔斯认为，用来支持“有条件限制的最大化”原则的论据是失败的。他认为，问题在于，从原初状态的立场来看，只能以一种任意专断的方式来设定社会最低保障标准。由于我们并不知道社会的实际情况，所以不可能做出“每个人每周至少应该得到200英镑”这样的断言。考虑到社会的实际情况，每周200英镑对某个人来说也许不足以提供衣食住的费用。或者也有可能，让每个人每周至少得到200英镑的想法，在经济上实际根本不可行。我们需要一条更为笼统的原则：这条原则可以运用于任何社会，无论其实际情况如何。“每个人的收入不得低于平均收入的一半”这条原则怎么样？不过为什么是一半？为什么不是四分之一？为什么不是四分之三？我们如何确定，哪一个比例足以保障一种可以接受的生活水平？罗尔斯指出，立约各方在试图设定社会最低收入保障标准时最终会不得不勉强接受这一建议，即“尽可能地改善处境最糟糕者的状况”。但这恰恰就是差别原则，因此这种有条件限制的最大化原则就变成了小中取大原则。

有人觉得，罗尔斯在试图以一种非任意的方式设定社会最低收入标准时并没有展开充分的想象力。比如说，为什么不通过设定社会最低收入标准来克服“承诺的压力”？罗尔斯没有提出他的理由，不过公允地说，他确实使用了另一个重要的论证来为差别原则辩护，那个论证建立

在“博爱”与“互惠”观念的基础上。这些观念诉诸的是这样一个观点：在一个正义的社会中，没有谁想受益，除非所有人都想。罗尔斯这里的论证有点微妙，而且它究竟是如何发挥作用的也是一个有争议的问题。不过，原初状态下的人们在“无知之幕”背后会选择差别原则，这种想法也是有一定道理的。我们已经承认，自由原则与公平机会原则也会被选中，尽管对于这些原则是否应有罗尔斯赋予它们的那种优先性，我们还不那么确定。这样，到此为止，罗尔斯的计划似乎（在一定程度上）成功了。

不过论证还没有结束。因为即便罗尔斯认为他的原则会被选择这一点是正确的，那又能证明什么呢？为什么这被认为是对其原则的一种证成？毕竟，我们现在并不处在原初状态下，为什么要在乎这种状态下的人会怎么做呢？换句话说，如何证成罗尔斯的方法？这便是我们的下一个主题。

---

1. John Rawls,A Theory of Justice (1971),Oxford:Oxford University Press,rev.edn.,1999,第一版第21页，修订版第19页。（中译本见罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，中国社会科学出版社，2009年，第17页。——译者注）
2. John Rawls,A Theory of Justice,见第一版第302页，修订版第266页。（中译本见罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，中国社会科学出版社，2009年，第237页。——译者注）

罗尔斯及其批评者

一个假想的契约并不只是一种更弱意义上的真实契约，它根本就不是契约。(注)

假想契约的方法

那么为什么我们应该认真对待罗尔斯的论证？这里有一个不怎么样的理由。罗尔斯提出了一个假想契约论证。只要可以表明一种东西是一个假想契约的结果，它就是正义的。因此，罗尔斯的方法得到的结果是正义的。

这一尝试性证成的缺点就在于刚才提到的那个主张，即只要可以表明一种东西是一个假想契约的结果，它就是正义的。这显然是错的。假设为了交换这本书，你打算把你所有的财产都给我。这一假定就是一个假想的契约，正如我们设计的任何虚构契约一样。但是其结果很难说是正义的，而且无论如何，它显然与其他很多假想契约的结果相冲突。比如，它与这样一个假想契约的结果冲突，该契约规定，如果我不把我所有的财产连同这本书一起给你，你就不接受这本书。我们显然还需要其他一些理由来表明，与这些玩笑般的假想契约相比，罗尔斯的假想契约为什么应该得到更为认真的对待。

罗尔斯声称，他的假想契约有一个特殊的地位，因为立约环境——原初状态的每一个要素都可以被显示是公平的。他说，原初状态是“一个代表性设计”（a device of representation）。每一个要素都代表了我们基于道德理由所接受或者会被说服接受的某种东西。比如，让原初状态下的立约各方不知道各自的性别，这反映了我们的一个信念，即性别歧

视是不对的。正如我们在前面看到的，罗尔斯通过让原初状态下的人保持某些方面的无知来确保不偏不倚。

现在我们可以看到对原初状态的建立有两种非常不同的约束。其中一种约束是，原初状态的所有要素，以及关于知道与不知道的所有假定，必须准确地反映相对没有争议且为所有人或几乎所有人共同持有的道德信念。另一种约束是，原初状态下的协议必须是能够达成的。我们必须以某种方式刻画原初状态下的人，以便他们能够达成这种或那种协议，否则这种方法就会失败。如果可以表明，为了在立约各方之间达成协议，罗尔斯把一些不公平的要素掺入了原初状态，这就构成了对罗尔斯的一个强有力的反驳。

这类批评中很重要的一个质疑的是：罗尔斯要求人们根据基本益品，即自由、机会、财富、收入，以及自尊的社会基础来做选择，他为此所提供的证成是否站得住脚？我们应该还记得，罗尔斯引入基本益品，是因为他打算让人们不知道他们的善观念。因此，罗尔斯不得不提出一种“弱的善理论”，以便原初状态下的人们可以做出这种或那种选择，因为如果没有一种善观念，他们就不知道自己会喜欢些什么。罗尔斯假定人们想要基本益品，而且想要更多而非更少。对这种做法的哲学证成就是指出，这是理性的人想要的，无论他们还想要其他什么东西。也就是说，无论你对生活有什么要求，自由、机会、收入、财富，以及自尊的社会基础都对你有帮助。它们是“多功能的手段”。因此它们在各种善观念中是中立的。但有人批评说，这些益品并非中立。它们特别适合于现代资本主义经济下的生活，这种经济建立在利润、工资和交换的基础之上。然而，确实还有一些非商业性、更具群体性的（communal）生活方式，从而也就有另外一些善观念，在那些观念看来，财富与收入——甚至自由与机会——所发挥的作用更小。因此，这种批评继续指出，罗尔斯的原初状态是一种偏向于商业性、个人主义的社会组织，忽视了非商业性、群体性的益品在人们生活中的重要性。

另一种不同的批评集中于一个事实，即罗尔斯希望让立约各方不知道自己的天资与社会性财富。这对于在立约各方之间达成一致也许是必要的，但为什么说它反映了我们所有人都应该持有的一种道德信念呢？罗尔斯的回答是，一个人拥有的天资与社会性财富，“从道德观点来看是任意的”。比别人更强壮、更聪明、更好看，或者出生于富裕或特别有文化的家庭，这些都非一个人应得（deserve）的，因此，没有谁应得源于出生之偶然性的利益。让原初状态下的人们不知道这些因素就反映了这种信念。我们把天资看作“共同财富”，也就是所有社会成员都可以从中获利。

但是这种看法正确吗？对于我们绝不应得源自我们才智之运用的利益这种观点，有很多人反对。尤其是，如果一个人比别人更努力地发展了一种才智或技能，并以此取得了很好的效果，我们通常会认为他应该因此得到某种回报。但是罗尔斯说，连一个人是否有能力做出一种努力或者一丝不苟地去追求一个目标，也在很大程度上受到他无法控制的社会因素与自然因素的影响，因而他甚至都不能主张自己优越的才智应得回报。

或许罗尔斯的这种说法是对的，但是他没能用这个论证来说服每个人。在那种情况下，有些人不会承认他对原初状态的描述是正确的，而且他们也不会承认罗尔斯已经证成了他的两条原则。因为那种尝试性证成的前提是两条原则会在原初状态下被选中，以及原初状态是以一种特殊方式建构起来的，因而从中产生的任何东西都将是公平的。我们已经看到了质疑这两个主张的理由。不过让我们转向对罗尔斯观点的另外一种质疑。

诺齐克与模式

有的人已经指出，罗尔斯理论的主要困难与其说在于他所使用的方

法，不如说在于他用这种方法得出的结论。尤其是，有的批评家主张，罗尔斯的两条正义原则并不一致。具体而言，他们说，一致地同时遵循自由原则与差别原则是根本不可能的。这类观点有两种截然相反的形式。其中一种主张，如果我们关注让人们享有平等的自由，也必须让人们拥有平等的财产，因为似乎显而易见的是，富人可以做的事情比穷人更多，从而有更多的自由。因此可以主张，差别原则允许不平等的自由，这与自由原则相冲突。而相反的抱怨更为常见，而且如果这种抱怨是正确的，就会对罗尔斯的计划构成毁灭性的打击。这种质疑指出，赋予人们自由就意味着，我们不能对个人的财产施加任何限制。限制人们可以获得多少财产以及可以用财产来做些什么，就是在减少个人自由。对自由的恰当尊重排除了差别原则，事实上也就排除了其他任何分配原则。罗伯特·诺齐克提出了这种观点中最重要的版本。这构成了他从自由至上主义立场对自由市场辩护的核心部分，对此我们已经在本章第一部分有所涉及。

诺齐克对罗尔斯论证的反对从一种分类开始。首先，他区分了他所谓“历史性”（historical）正义理论与“即时性”（end-state）正义理论。即时性正义理论认为，你可以通过看一种情况的结构来判断这种情况是否正义。因此，比如说，如果你确定地认为，本章前面描述的那种按收入排序的游行队伍所体现的分配，仅从所描述的情况来看就是非正义的（或者正义的），很可能你持有的就是一种即时性理论。但是如果你认为我们需要更多地了解人们是如何获得其资源的，或者更多地了解资源分配的依据，你信奉的就是一种历史性理论。

诺齐克区分了两种历史性理论：模式化理论和非模式化理论。模式化理论明显认为，分配应该根据某种模式来进行：“根据每个人的……来分配”。根据每个人的需要来分配，根据每个人的能力来分配，根据每个人的应得（desert）来分配，或者根据每个人的地位来分配，这些都是诉诸模式化理论的例子。非模式化理论并不这样做。本质上说，它们是“程序性”理论。根据一种非模式化理论，正义的分配本质上就是，

每个人通过正当的程序获得他们拥有的益品。诺奇克自己的理论是非模式化的。他声称，几乎所有其他的理论要么是模式化的，要么是即时性的。有一个简单的例子表明，恰当地尊重自由会有哪些结果，这个例子可以推翻所有其他理论。

诺齐克首先让我们想象一个由我们最喜欢的模式来规范的社会，无论我们喜欢的是什么模式。假设你的观点是，正义要求按需分配。一个人需要的东西越多，他应该得到的就越多。然后，假设社会中的财产是这样分配的：根据人们的需要按比例给他们钱。我们把这种财产分配称为D1。然后诺齐克让我们假设，一个篮球运动员，比如威尔特·张伯伦与他的球队约定，他要从每个观看主场比赛的观众那里得到25美分。除了要买门票，每个观众经过入口时还必须往一个特别的盒子里放25美分。一个赛季结束后，有100万人放了25美分到这个盒子里。因此张伯伦现在很富裕，拥有25万美元，这样就产生了一种新的财富分配。我们称这种新的财产分配为D2。根据这个非常简单的例子，诺齐克觉得自己能够得出几个重要的结论。

第一个结论就是，无论什么模式都会因为人们自由的行为而被打破。在这个例子中，模式就是“按需分配”，它从根本上说被人们的消费决定打破了。有100万人决定看张伯伦打球，而不是把钱用来买巧克力。无论采用何种模式，某些自由的行为（交换、馈赠、赌博或其他任何行为）似乎都会将其打破。

但是如果人们决定始终坚持一种模式又会怎样呢？要做到这一点在实践上可能很难，不过让一种模式维持在一定变化范围内也许不算太难。而且，期待每个人或几乎每个人都被激励去坚持一种模式，这合理吗？如果社会在何为正确模式的问题上发生了分歧，那么似乎任何模式都是脆弱的。

诺齐克的第二条主张更为重要。他主张，如果D1是正义的，而人们自愿从D1过渡到D2，那么D2也是正义的。但是一旦我们承认了这一

点，我们也就承认了有些正义的分配并不遵循最初的模式。因此，这就驳倒了所有模式化的正义观。这样，对于为模式辩护的人来说，抵制这种说法就至关重要。策略之一就是，否认从D1过渡到D2是自愿的。辩称张伯伦的支持者给他钱并非出于自愿，这似乎很愚蠢，但这并不意味着他们意识到了这样做会导致D2。这个观点很微妙。尽管D2产生于自愿的行为，但这并不意味着人们是自愿促成D2的。如果他们甚至不知道他们的行为会导致D2，又怎么能说他们是自愿导致D2的呢？

抵制这一说法的另一种方法就是指出，即便D2是以一种纯粹自愿的方式产生的，这也不意味着它就是正义的。也许张伯伦的财富会使他在市场上通过运用权力、囤积居奇、投机倒把或者做其他什么事情，对他人造成危害。毕竟，并不是每个人都会选择花钱去看张伯伦打球，而这些人——包括那些还没有出生的人——可以正当地抱怨张伯伦的新财富。

然而，即便这种答复可以得到支持，诺齐克的第三条论证才是最重要的。他主张，模式要想得到强制实施，就只能让自由付出沉重的代价。由于有些人希望从事类似于花钱看张伯伦打球这样的交易，所以模式可能很快就会被打破。那么我们应该怎么办呢？诺齐克主张，我们只有两种选择。我们要么通过禁止可能会打破模式的交易来维系模式（回忆一下格罗斯曼笔下那个想开店的人），要么通过不断干预市场来对财产进行再分配。无论采取哪种方式，我们都需要干涉人们的生活：要么阻止他们去做他们想做的事情，要么调查人们的财富和收入状况，并不时地从中拿走一部分。但无论我们选择哪种办法，我们都是在严重地侵犯人们的自由。因此，对自由的恰当尊重不允许强制实施任何一种模式。

诺齐克主张，这些结论甚至对于那些想要彻底废除私有财产的人来说也是有效的。在“没有货币的共产主义社会”，人们仍然不得不需要分配产品，而且有些人想要进行交换。娴熟的商人可能会盈利。而且还会

出现一些小的产业，或许有的人能设法用他们正当获得的设备或炖锅来制造机械，从而生产出额外的产品来交换。这样，即便没有货币，仍然会出现财产的不平等。

张伯伦的例子对罗尔斯来说意味着什么呢？在诺齐克看来，差别原则代表了一种模式化的正义观。财产的分配要使得处境最糟糕者的状况尽可能好一些。但是一旦根据差别原则获得收入与财富，有些人就会把它们花掉，而另外一些人就会得到更多，因此差别原则迟早会不再得到满足，不得不对财产进行再分配。因此诺齐克主张，这将极大地侵犯人们不受干预地过自己生活的自由。现在我们回想一下，对罗尔斯来说，自由原则优先于差别原则。因此，如果坚持差别原则真的限制了自由，那么罗尔斯自己的观点似乎就迫使他放弃差别原则。因此诺齐克主张，对自由的恰当尊重与强制实施任何模式化的财产分配都是不相容的。

然而，罗尔斯可以对此提出几条回应。他首先可以指出，自由原则并不是这样分配自由的。毋宁说，它关注的是赋予个人一套广泛的、罗尔斯所谓的“基本自由”，比如言论自由，或者竞选公职的权利。它并没有说人们应该享有绝对的不受干涉的自由。因此，罗尔斯的两条正义原则之间并不存在形式上的不一致。

然而，要想削弱诺齐克批评的力度，还需要一些更有说服力的理由。即便罗尔斯的观点不存在形式上的不一致，难道他就不会被诺齐克的一个说法困扰吗？诺齐克说，差别原则就像所有模式化的正义观一样，唯有不断地干预人们的生活，才能得到维系。作为回应，罗尔斯会辩称，诺齐克关于如何维系模式的看法是很奇怪的。抽象地说，确实，要用差别原则来规范社会，就有必要禁止某些交易，并强制实施财产再分配。但是我们可以通过我们熟知的税收与福利制度，以一种完全文明的非侵犯性方式进行财产再分配。收入高的人要多缴税，而收入低的人要得到一些收入补助。通过税收，既能阻止某些交易，又能对收入进行再分配。一旦你支付给一个人一大笔收入，他就必须交出一部分给国

家，以便再分配给其他人。尽管缴税并不愉快，但似乎很难说这是对一个人生活的严重干预。

然而，诺齐克预见到了这种回应。他说，税收就相当于强制劳动。由于我们所有人都反对强制劳动，因此我们都应该反对税收。实际上，并不是每个人都反对强制劳动。卢梭指出，他认为，与税收相比，强制劳动还没那么违反自由。但是诺齐克为什么会提出这一表面上看很荒唐的主张呢？答案是这样的。假定你一周工作40个小时，你工资的25%都用来缴税，以便再分配给穷人，除此以外你别无选择。如果你做这份工作并领了这份工资，你就得缴这么多税。因此，你实际上每周有10个小时（你工作时间的25%）都是在被迫为他人劳动。你每周有10个小时的时间无异于一个奴隶。因此，税收就是奴役，它窃取了你的时间。诺齐克说，哪个珍视自由的人能接受这样一种情况呢？

罗尔斯肯定会答复说，这也太夸张了。税收强迫一个人为另一个人劳动，无论他是否愿意，这种说法似乎确实有一定道理。但是称之为“强制劳动”或“奴役”似乎很不恰当。罗尔斯的辩护者补充说，我们千万不要忽视了某种或许更为重要的事情。为再分配而征税也增加了自由，因为增加穷人的收入使更穷的人有了很多他们原本没有的选择。因此，何种制度最能提升自由仍然是一个悬而未决的问题。诺齐克并没有表明罗尔斯的两条正义原则是不一致的。

---

1. Dworkin,“The Original Position”(1973),reprinted in Norman Daniels (ed.),Reading Rawls,Oxford:Blackwell,1975;reissued edn.,Stanford,CA:Stanford University Press,1989,p.18.（中译本见德沃金：《认真对待权利》，信春鹰、吴玉章译，中国大百科全书出版社，1998年，第203页。——译者注）

结论

经过上述讨论，我们应该对分配正义得出何种结论呢？我们最初的问题是，珍视自由是否足以确定财产应该如何分配。我认为，我们可以断定答案是否定的。我们考虑过的所有这些理论（除了功利主义以外）都是基于自由而得到辩护的，但是没有哪一种论证具有无与伦比的说服力。

这是否意味着分配正义问题不能通过论证来解决，或者至少不能在这种抽象的层面上解决呢？如果仅根据我们目前所看到的就得出这样一个结论，就过于草率了。没有成功并不意味着不可能成功。如果我们接受罗尔斯的总体框架——其实很多哲学家都倾向于接受——那么我们确实有了一种思考正义的办法。这并不意味着罗尔斯的结论一定是正确的，因为也有可能他误用了自己的方法。比如说，有可能原初状态下的理性人会选择功利主义的分配正义原则，或者做出更有道理的选择，选择受到“社会最低保障”（social minimum）约束的功利主义，这其实是当前福利国家的修正版。但是无论罗尔斯的正义原则是否正确，他都提供了一个可以继续在其中进行讨论的框架，从而为政治哲学做出了极大贡献。罗尔斯现在是政治哲学领域一位非常重要的哲学家，任何一个拒绝其方法的人都需要解释为什么。

第六章 每个人的正义？每个地方的正义？

正义的“疏漏”

整个社会进步史就是一系列的转变。由于这些转变，一种习俗或制度变成了另一种习俗或制度，它们曾经被认为是社会存在所必需的，现在已经逐渐成了人人唾弃的不正义与残暴。奴隶和自由人、贵族与农奴、古罗马贵族与平民之间的区分正是如此，充满肤色、种族与性别歧视的贵族政治也会如此，而且在一定程度上已经如此。(注)

在本书很多地方，我都曾指出，有些最伟大的政治哲学家犯了一种错误，对于这种错误，如果宽容一点，我们可以称之为“疏漏”。我在第四章指出，作为伟大的革命家和提倡人类解放的理论家，马克思似乎认为，政治解放（授予公民权利与自由）在1843年的美国从本质上说已经“完成了”。然而，女性能够与男性平等地享有投票权几乎是100年以后的事情，而且在当时，大约有250万非洲人后裔还是奴隶，他们在总人口中超过了10%。当然，马克思并不赞成奴隶制，也不反对女性享有投票权，但至少当他作为一个20多岁的年轻人就自由主义与现实的人类繁盛问题写作时，他的关注点集中在自己关心的问题上，因此不太关注其他一些特别重要的问题，甚至是忽视了它们。在第三章我提到，女性权利的支持者玛丽·沃斯通克拉夫特似乎认为，她所讨论的女性——属于她所谓的“中等阶级”——拥有一些家仆。穆勒是前面那段令人激情澎湃的文字的作者，他也写了一部讨论“妇女屈从地位”的重要著作，却靠着为东印度公司工作来维持生活，而这家公司是英国用来管理印度的殖民机构。正是在这种语境下，他说孩子与“野蛮人”不适合享有自由，尽管他对印度的实际看法在学界仍然有争议。我选择马克思、沃斯通克拉夫特与穆勒，仅仅是作为例子。这本书里讨论过的所有思想家几乎都受到了公允或不公允的批评，因为他们忽视了一个问题，即对于女性、少数种族或少数民族、LGBTQ（女同性恋、男同性恋、双性恋、跨性

恋、疑性恋）群体[注]，对于生活在其他国家的人，或者生活在未来并把自己社会的许多惯常做法视为理所当然的人，正义要为他们要求些什么。

不平等一直存在。然而，我们已经取得了重大进步，尽管这种进步是非常晚近以来才取得的，而不是像有些人认为的那样早就实现了。以受高等教育的机会为例。在英国，直到1826年为止，除非你打算承认英国国教的教条，否则想接受大学教育是不可能的。因此，天主教徒、犹太教徒、穆斯林、无神论者和不信奉国教的新教徒都不能上大学。1878年之前，在英国的任何地方，女性都不能与男性一样平等地获得上大学的权利。尽管女性第一次获准上剑桥大学是在1869年，但令人震惊的是，直到1948年，她们才能与男性一样毕业并获得学位。对于美国，类似的说法也是成立的。比如，想上哈佛大学的女生只能上1879年建立的女子学院拉德克里夫学院，直到“二战”后，她们才在哈佛大学获得了完全的平等。大约从1870年开始，确实偶尔有美国黑人男性获准上哈佛大学。比如，开创性的知识分子、学者与活动家杜波依斯（W.E.B.Du Bois，1868—1963），我们稍后还会提到他。1895年，杜波依斯毕业于哈佛大学，是第一个在哈佛获得博士学位的美国黑人，他还曾就读于柏林大学。令人遗憾的是，美国黑人女性的日子更艰难。据说，第一个从哈佛商学院毕业的美国黑人女性是兰伯特（Lillian Lincoln Lambert），她毕业于1969年，这都是晚近的事了。尽管我们现在仍在尽力争取完全的平等，但哪怕只是一代人或两代人以前，这个世界也与现在相当不同，足以令人咋舌。

在这一章，我们将简要地考察正义的某些疏漏。我们首先看看性别平等问题，然后再看种族正义问题，接下来是身心障碍（disability）与性取向问题，对这些问题，我们都从一种所谓的“国内正义”，即一个国家内部的正义的立场来考察。然后我们拓展一下视角，先看看全球正义问题，包括移民入境与全球财富不平等问题，然后再审视对子孙后代的正义，尤其是与气候变化有关的正义。这些讨论必然很简要，但它们反

映了当代极受关注的领域，无论是在政治哲学中还是在现实生活中。

---

1. John Stuart Mill,“Utilitarianism”,in Utilitarianism and Other Writings,ed.Mary Warnock (1861),2nd edn.,Glasgow:Collins,2003,p.234.（中译本见约翰·穆勒：《功利主义》，徐大建译，商务印书馆，2017年，第79页。——译者注）

2. LGBTQ是lesbian,gay,bisexual,transsexual,questioning几个单词首字母的缩写。——译者注

每个人的正义？

在任何一个领域，女性实际上都从未有过机会。这就是今天相当多的女性要求有一种新地位的原因；而且她们所要求的不是褒奖自己的女性气质……她们希望最终被赋予抽象的权利和具体的可能性，缺少了这些，自由就只是一种愚弄。注

女性的权利

或许最明显的女性主义要求就是女性要享有平等的权利。如果我们认识到女性曾经遭受的是多么不平等的对待，正如法国女性主义者、哲学家西蒙娜·德·波伏娃（1908—1986）于1949年在上述引文中所指出的那样，那么这种要求就不会让我们觉得奇怪。

波伏娃正确地认识到，甚至在20世纪40年代，女性还在很大程度上处于从属地位。在第三章我们已经看到，在20世纪以前，英国女性都被剥夺了选举权。在19世纪末各种关于已婚女性财产的法案颁布之前，女性的财产在婚后都自动变成了其丈夫的财产。甚至在20世纪60年代，在1970年的《同酬法》颁布之前，招聘时还会列出两种工资等级，一种（更高的）是男性的工资，另一种是女性的工资，这在英国是通行的做法。这种做法现在是不符合法律的，但是和前面讨论的高等教育领域的平等问题一样，这么晚才做出改变，实在太让人震惊了。政治理论家卡罗·佩特曼指出，直到20世纪70年代，美国的已婚女性没有丈夫的签名甚至不能获得信贷，比如签订分期付款购买协议。

在为女性争取平等权利方面，社会确实已经取得了巨大进步。甚至与十年前相比，公开而明确的就业歧视现在已经很罕见了。我们有理由

相信，形势会继续改善。现在，一个已婚女性能否获得信贷取决于她自己的财务状况，而非她丈夫是否赞成。在很多国家，上大学的女性数量已经超过了男性。那么，如果女性已经有——或者很快就会有——平等的权利，女性主义者还能有什么更多的要求呢？

我们无须太费力就可以看到，尽管推行平等权利的政策本身非常可欲，但尚不足以满足对平等的要求。即便女性现在很少遭受公开而明确的就业歧视，但更隐蔽的歧视仍然存在。虽然男女同工不同酬不符合法律，但女性往往仍然是较低收入群体。最近的一份报告显示，在1970年的英国，第一部《同酬法》颁布之前，平均而言，女性每小时的工资是男性的63%。到2005年，全职女性的工资仍然要比男性低18%，而就兼职工作来说，男女之间工资的差距高达40%。到2014年，男女全职工作的工资差距下降到10%以下了，不过这在一定程度上是由于2008年金融危机后男性的工资下滑得比女性的工资快。为什么这种差距仍然存在？尽管就业歧视不符合法律，但国家无法监管每一个招聘小组或每一次提升决定。换句话说，正如马克思指出的，我们在前面也提过，就算法律没有某种缺陷，社会也仍然可能有那种缺陷。宣布歧视为非法行为，并没有让歧视不再发生。

但是，就算我们能够实现一种推行真正平等权利的政策，可能仍然有问题。正如马克思所主张的，在一个方面获得了平等对待的权利，有可能导致另一个方面的不平等。平等的收入并不能确保平等的生活水平，因为很可能一个人有老人要赡养而另一个人没有，或者一个人有残疾而另外一个人没有。因此，如果男性和女性的需要有很大不同，那么一项推行平等权利的政策并不能实现平等。真的存在一种有意义的差别吗？在这个问题上，女性主义者有时觉得自己处在一种两难境地。如果声称女性的需要不同于男性，并进一步主张这样的需要导致了一些特殊的要求，这样的说法有时会被当作软弱的表现，或者被认为是诡辩术（special pleading），只谈于己有利的情况，这等于承认女性较为逊色。结果，有些女性主义者想要否认女性需要自己独特的权利。

然而，没有理由认为，承认男女有别就意味着女性更软弱或较为逊色。但是，我们往往都这样理解这种立场。男性也有特殊的需要，比如，和女性相比，男性总体而言每天要摄入更多的卡路里。但是这从来没有被认为是男性比女性逊色的标志。如果非要说标志着什么，那就是标志着力量以及应该得到更多的食物。承认一个群体有特殊的需要，这本身并不是说他们就更软弱。而拒绝承认女性具有特殊需要，尤其是与其生理结构相关的那些特殊需要，可能会导致女性处于劣势地位。比如，我们很难忽视一个事实：是女性生孩子而非男性。这一事实导致了特殊的需要，从而也导致了女性对特殊权利的需求。

然而，需要非常谨慎地处理这种论证。女性的独特之处究竟有多少跟其生理结构有关？要突出这个问题，有一个办法就是区分“生理性别”（sex）与“社会性别”（gender）。生理性别被当作一个纯粹的生物学范畴，而社会性别则是一个社会性范畴。社会性别角色在不同社会的差异可能很随意。我们可以举一个看上去无关紧要的例子。在有些社会，只有男性放羊，而在另一些社会，则只有女性放羊。显然，没有生物学上的理由能说明为什么应该如此。这种差异显然是一个社会习俗问题，社会把这些习俗当作“第二天性”而视为理所当然。但其实这和天性没有任何关系，而且显然也没有理由可以说明为什么就不能以另一种方式重新安排。社会性别角色似乎至少从原则上说是可以评价并改变的。

这里的要义在于，即便两性之间存在着生物学上的差异，这也并不意味着我们必须认可社会性别角色上的所有传统差异。然而，我们的想象力通常会受到很大限制。女性是小孩的第一看护人，至少在孩子一生中的前几个月是这样的，几乎在所有的社会，这都被当作一个实际上无法避免的事实。这一差异导致了不同的需要，为了应对这种差异，现代社会近几十年来已经设计出各种母亲产假制度，以便把女性和男性当作平等者来对待。然而，单靠母亲产假不足以保障女性在职场上的平等。不管放多长的产假，一个母亲的事业几乎肯定会因为生孩子而受到影响，而父亲的事业则很少受影响。过长的母亲产假甚至会阻碍女性事业

的发展，特别是，如果我们考虑到下述事实，就可以很清楚地看到这一点：正是在生孩子的年龄，女性有可能建立起自己的事业，并有很好的机会达到一个很高的水平。正如女性主义政治哲学家苏珊·奥金（1946—2004）所指出的，问题的根源在于：

> 两个经常有人提出但却相互矛盾的假定：女性的主要职责是抚养孩子；职场上认真严肃且尽心尽力的人对抚养孩子不负主要责任，甚至不负任何责任。职场上有一个很古老且至今仍然心照不宣的假定：工人有妻子在家。[注]

很多女性主义者试图质疑作为母亲产假制度依据的一些假定。为什么人们认为孩子在出生后的前几个月里应该由母亲来照顾？这已经不再有任何生物学上的必要性。为什么父亲不应该承担这份责任，如果在具体情况下由父亲来承担更合适？早在1792年，玛丽·沃斯通克拉夫特就对这个问题说道：

> 很多人注意养马而忽略了马厩的管理，这些人竟会如此缺乏理智和感情！他们认为对婴儿房稍加注意就会降低他们的身份。[注]

母亲产假正日益被“双亲产假”取代，这种产假可以由父母双方中的任何一方来休，也可以由父母双方一起休（只不过时间要短一点）。这似乎是一种解放女性的建议。在理想的状态下，到底由父亲还是由母亲来扮演传统上被认为该由母亲扮演的那种角色，这将是一个可以选择的问题，尽管人们的预期发生变化可能需要很长的时间。当然，并不是每个人都会为这一建议感到高兴。有些女性会觉得，这个建议从表面上看提供的是一种“选择”，但其实通向了另一种形式的压迫：她们本来更愿意花时间照顾刚出生的孩子，现在却不得不回到工作岗位上。不过，这个建议总体而言还是有意义的。当性别角色被认为不公平时，可以用社会政策帮助重构性别角色。

这个例子也把女性主义者特别关注的两个领域，即职场与家庭联系

起来。历史上有很长一段时间，婚姻都被看作女性的庇护所，让她们不用去从事自己不满意的低贱工作。不过通常而言，这很难说是对女性处境的改善，即便在最好的情况下，这也固化了女性的从属性社会角色。然而，试图兼顾事业与家庭——有人是出于自愿，有人是出于经济上的需要——已经使很多女性陷入筋疲力尽的“双重负担”，她们既要工作，又要做家务，这反过来往往又阻碍了她们的事业前景。男性愿意与上班的妻子分担家务吗？20世纪80年代中期，有人说：“与妻子在家料理家务的丈夫相比，妻子从事全职工作的丈夫平均每天只多做大约两分钟的家务，他们很少有足够的额外时间来煮个鸡蛋。”[注]现在情况改变了吗？无论是否有工作，妻子通常都不像其丈夫那样有权力、地位和经济上的自主权，而这在一定程度上可以解释为什么就连有工作的妻子通常也要对家务琐事负主要责任。无论是为了消除这些不平等，还是为了让女性在职场上享有平等的机会，这些不平等都需要处理。

但还需要做什么呢？另外一条建议指出，女性应该是“扶持行动”（affirmative action）计划的受益者，“扶持行动”计划是一些积极的政策，旨在支持处于不利地位的群体的事业。除了女性以外，扶持行动还被提议用来支持很多其他的群体，我也会讨论各种例子与案例。

扶持行动

扶持行动可以采取多种形式。通过积极的招聘政策鼓励来自某些特殊群体的人申请工作或晋升，这也是一种扶持行动。更重要也更具争议的是，扶持行动还会采取一些“优惠的”聘用或录取政策。同样，可以采用不同的方式来做到这一点。假设一所大学希望有更多的女性员工。它可能会严格地规定要给女性申请者多少个职位。或者它也可以不规定名额，但更偏向申请职位的女性。或者，它可以在申请者能力相当的情况下优先考虑女性。无疑还可以采取其他一些办法。大致而言，扶持行动

的目的就在于促进职业选择的自由和平等。

然而，包括一些自称“自由主义者”的人在内，很多人都强烈反对扶持行动计划。他们经常反驳说，这种政策是自相矛盾的。毕竟，扶持行动计划被认为要纠正歧视，但该计划所做的一切其实是在以另外的理由进行歧视。这种反驳很常见，但实际上非常肤浅。任何政策必定都出于某种理由而带有区别对待性。比如说，大学聘用委员会应该区别对待（discriminate）学术造诣高的学者和应届毕业生。我们不能说所有的区别对待都是非正义的。真正的问题在于，扶持行动所包含的区别对待是否可以接受。

为什么不可接受呢？令人反感的歧视可以界定为“基于不相干的理由做出选择”。性别或种族（我们将在下一节更详细地审视）就绝不是做选择的相干理由。或许把人们当作群体的成员而不是当作个人，这本身就不对。一个人是黑人还是白人，是男性还是女性，这与他们受到的待遇应该都是不相干的，尤其是在分配稀缺资源的时候。反对种族歧视或性别歧视的论据可以用来反对扶持行动。对待每个人都应该基于他们的个人价值（merits）。除此以外的其他做法都是不正义的，甚至可能使得事情变得更糟。比如，在医学院申请中，让一些资质没那么好的中产阶级女性入选，让资质较好、家庭条件可能较差的男性落选，这么做有什么正义性可言呢？

扶持行动还面临一个更进一步的反驳，即它可能会适得其反。那些因扶持行动而获得职位的人可能因此蒙羞。更有甚者，一些没有扶持行动也可以获得某份工作或某个职位的弱势群体成员也会被当作该计划的受益者，因此蒙羞。他们不可能成为赢家。根据这种观点，扶持行动是在屈尊俯就，让人失去尊严，长远来看，可能弊大于利。

这些都是强有力的批评。扶持行动还有挽救的余地吗？人们可以提出各种辩护，但不是每一种辩护都有同等说服力。其中一种观点是，扶持行动无非是机会平等观念的扩展而已。在任何一种贤能制中，职位都

会被最有能力的人占据，但如果只看正式的履历，就会造成一种全面的歧视，从而有利于那些上过更好学校的人，家境更富裕的人，或者得到家里更多支持与鼓励的人。扶持行动可以用来补偿弱势群体，因为处于有利地位的人的履历其实被美化了。

如果处于有利地位者只是从申请表上看很优秀，而在现实生活中并非如此，那么这种观点就很有说服力。但通常情况下，那些具有更好履历的人不仅有一张文凭，还掌握了重要的技能，因此更能抓住机会，或者更有可能把工作做好。机会的不平等往往具有雪球效应，取得一个优势会有助于你在下一轮竞争中获胜。即便处于有利地位者的潜能并非更大，但他们可能获得了更充分发展的技能，因此与那些来自艰难处境的人相比，也会有更大的相关价值。为了回应这一点，我们可以指出，正义要求给予人们获得技能的平等机会。这正是罗尔斯的观点。但是这似乎要求干预受教育的水平，而不是后来再采取扶持行动。

第二种观点是基于社会功利来为扶持行动辩护。它主张，当我们与专业人士打交道时，如果那些人和我们是同种族同性别，我们会觉得更自在。社会需要女医生与黑人医生，也需要女律师与黑人律师，因此医学院与法学院就有社会义务培训来自所有背景的人以填充这些职位。这种观点也需要非常谨慎地对待。它在适用范围上非常有限，只适用于专业性的职位。而且，人们真的更喜欢和自己种族与性别相同的专业人士吗？难道我们应该简单地承认这些偏好而无须进一步追问人们是否具有这些偏好吗？而且，我们凭什么认为，女医生、女律师或者黑人医生、黑人律师会选择在需要他们的社区工作，如果他们在其他地方可以挣更多钱的话？

第三种观点基于对过去不正义的弥补或补偿这种想法。就很多美国黑人或英国的加勒比黑人而言，这一点特别明显，这些人当前的不利地位至少在一定程度上源自奴隶贸易。扶持行动是一揽子政策，试图弥补之前的这些不正义。对此，可以反对说，生活在今天的白人并不拥有奴

隶，因此也没有对黑人行不义。不过这种说法没有击中问题的要害。白人确实受益于过去的不正义，即便那些不正义并不是他们造成的。而男性也受益于一种文化，在这种文化中，他们比女性更受优待。因此有理由进行弥补。

这些观点都有一定的说服力，但是我们还没有说完。第四种观点指出，扶持行动政策具有一种象征力量。它象征着黑人与女性在大学和各种专业领域是受欢迎的，他们之前遭受排斥是一件令人遗憾的事情。至少就目前而言，如果想要他们做出某种贡献，就必须为他们提供方便，而且不平衡也必须得到矫正。这种观点与第五种观点密切相关：至关重要的是，要打破一种模式，那种模式使得某些机会似乎不对女性和少数族群开放。扶持行动提供了一些模范，它打开了新一代人的眼界，让他们看到哪些东西对他们来说是可能的。

最后这两种观点的巨大优势在于，它们使我们可以承认，一个包含扶持行动的世界并不是一个理想的世界。作为一种长期的政策，扶持行动是不可欲的，而且在某些方面还是不正义的。正如扶持行动的批评者所主张的那样，应该根据个人的价值来对待人。但要是没有一种临时的扶持行动政策，想创造一个不需要扶持行动的世界，即基于个人价值来对待人的世界，就要困难得多。因此，我们应该把扶持行动看作通向一个更正义的世界的过渡政策。

正义与种族

对扶持行动的讨论让我们清楚地看到，性别平等问题与种族平等问题具有一些相似性。我们已经看到，西蒙·波伏娃在1949年说过，女性从来就没有被给予机会。我们可以将她的话和杜波依斯在1900年的一次演讲中的话进行对比，杜波依斯在举办于伦敦的第一届泛非会议上以“世界上的民族”为题发表了演讲，其中开篇就说：

20世纪的问题就是种族界线问题，这个问题关系到，种族差异（主要表现在肤色与头发上）在多大程度上会被用作依据，以剥夺世界上一半以上的人的权利，即尽其最大能力分享现代文明的机会与特权的权利。注

女性以及处于不利地位的种族既可能成为直接歧视的受害者，也可能成为间接歧视的受害者，而扶持行动政策的提出正是为了矫正这两种情况。不过，如果认为男性至上主义和种族主义之间没有什么区别，这就不对了。把种族问题上的不正义本身当作一个话题来讨论是很重要的。

我们在上一节已经看到，在为对女性的歧视辩护时，有一种做法从一个不可否认的事实开始，即男性和女性在人类繁衍过程中扮演着不同的生物角色。生物学上一些相对不会冒犯任何人的主张可以用一种更令人担忧的方式被扩展，从而变成一些很有争议的主张，这些主张说男女有不同的“天性”、不同的能力，男女之间的劳动分工是互利的。很多让人无法接受的性别政策很可能基于一些善意的关心，这种关心建立在生物学、不同天性与共同善的基础之上。

种族歧视通常也植根于一些至少看上去建立在生物学基础之上的主张：种族之间具有生物学上的差异，一个种族在某种重要的意义上优于另一个种族。比如，“白人至上”这个术语就同时体现了这两种观点。不过，与男女关系不同，没有人主张种族差异是一种“生物学上的必然”。似乎显而易见的是，如果没有生物学上的男性与女性角色，就人类的大部分历史而言，人类都无法繁衍，尽管新的生殖技术为我们带来了一种有趣的角度。但是确实没有谁可以颇有道理地主张，种族差异是人类存续所必需的。外表不同的各种种族的形成似乎是人类进化的产物。我们可以设想另外一种完全自洽的人类史：人类从未离开非洲（我们进化的源头），从而在肤色或其他“种族”特征或身体特征方面就像以前一样，没有太大的差别。

从最宽容的角度来看，性别歧视或许可以理解为对一种生物学理论的严重误用，而种族歧视或偏见则更难理解，也更难合理化。比如说，为什么一个人的外表会导致雇主判定他不适合某一份工作，或导致房东判定他不是一个合适的租客？一个可能的原因就是赤裸裸的偏见，这种偏见是由于畏惧差异，或者畏惧一个人或一个群体的某些反常方面。在这里，我们离开了哲学领域，而进入了某些难以理解且富有争议的心理学领域。然而，一个人有可能用某种推理或论证来证成他们的歧视态度，他可能会认为某个种族的人都具有某种性格特征。比如，为了证成劳动力市场上的歧视，可以主张，某个种族的人智力更低下，或者工作习惯不好；为了证成租房市场上的歧视，一个人可以主张，某个种族的人是不可靠的租客，因为他们不定期付房租，或者他们喜欢吃气味强烈的食物，或者喜欢搞声音很大的聚会。

可以在很多层面对这些证成方式提出辩驳。真的有证据支持这些一概而论的说法吗？即便这些一概而论的说法是正确的，你又凭什么断定你面前的这个人也是这样？为了看到这一质疑的分量，我们来考虑一个事实：荷兰人的平均身高超过西班牙人。但是这并不能告诉你一个想进入篮球队的荷兰人是不是比另一个也想进入篮球队的西班牙人更高。当然，如果你只知道其中一个是荷兰人，另一个是西班牙人，你可能会推断，很可能那个荷兰人更高。但这是很弱的证据，最好还是亲眼见见他们。最后，即便这种一概而论的说法是正确的，而且这种说法也适用于一个具体的人，基于这些理由而歧视仍然非常不公平。在每一种情况下，要想判定对于所提供的机会来说这种特征有没有关系，都需要进行进一步的调查研究或论证。

然而，对于种种基于种族差异来证成歧视的尝试，哲学文献中还包含了一种更深层的回应，它指出，这场争论有一个重要的假定，即种族概念具有生物学基础。对此，现在已经有越来越多的人指出，种族是一个伪科学概念，根本没有基因作为基础。那么关于种族的生物学主张究竟是什么呢？我们习惯于“物种”概念。根据通常为人接受的“物种”定

义，同一物种的雄性和雌性可以交配，并生出具有生育能力的后代。根据这一标准，驴和斑马是不同的物种，因为它们交配所生出的任何后代都不具有生育能力。在这个意义上，不同的种族并非不同的物种，因为不同种族之间的“杂交”有正常的概率生出具有生殖能力的后代。研究尚未发现不同种族之间存在重大的基因差异，因为一个种族内部的成员之间在基因上的差异并不比种族之间更小，甚至还可能更大。诸如肤色、体型、个头、面部特征等，从基因的角度看都是一些非常表面化的特征，并不是某种深层差异的标志。皮肤的颜色从基因的角度看，并不比头发的颜色、眼睛的颜色或人类的很多其他差异更重要。

有些哲学家利用这些发现来否认种族的存在。不过可以争辩说，这种说法过头了，无法得到科学的证成。种族可能不是一个生物学范畴，但它确实是一个社会学范畴。很多人仍然通过种族来思考问题，无论是否意识到，这都影响到他们对不同人的态度和预期。历史学家现在认为，我们所知道的种族概念是在17、18世纪发展起来的，大约和现代奴隶贸易的兴起处于同一个时代。在奴隶贸易中，欧洲的奴隶贩子抓住西非人，把他们运到美洲的种植园去劳作。有人已经指出，种族概念以及白种人优良而黑种人低劣的观念，是为了将奴隶贸易合理化而提出的。有的人则声称，以前就存在的种族分类使奴隶贸易得以发生。还有的人则对两种说法都表示怀疑，因为奴隶贸易的形式在整个人类历史上都存在。但是，尽管历史上不同社会群体与宗教群体之间始终存在着分化甚至支配现象，却有一个总体上的共识，即我们现在所持有的种族概念是一个相对晚近的发明。它是以科学的眼光来看世界而导致的一个不幸产物，这种看世界的方式试图在不同的外表背后找到一种更深层次的生物学解释。但是并不存在任何更深层次的解释供我们去发现。

因此，这些观点认为，种族概念就像社会性别概念一样，是为了特殊的目的而发展起来的，因而对很多人造成了实实在在的不利影响。即便不存在“种族”，从生物学上讲，个人仍然是种族化的（racialized）人。这意味着，尽管善意的自由主义者可能会主张，我们的社会政策应

该“无视肤色”，忽略种族，但是这样做可能会有严重的问题。试图忽略种族而又不更深入地研究我们的制度与结构，这也就忽视了一个事实，即种族化已经为一些人带来了持续的特权，而为另一些人带来了难以改变的严重不利因素。这些差异都被很好地记载下来，尤其是在美国。比如，据说在美国的某些地方，黑人进监狱的可能性比上大学的可能性更高。全世界都存在歧视，不受待见的种族或族群的成员以及低等种姓的成员更有可能失业、拿更低的工资、住更简陋的房子、患更严重的疾病、更年轻就去世。无论这些不受待见的人是以前奴隶的后代（比如在美国），还是受害于殖民主义的土著民（比如在澳大利亚、新西兰、加拿大、南非、美国以及其他地方），也无论他们是长期存在的种姓区分的受害者（比如在印度），还是新近的移民（比如在世界上的很多国家），情况都是如此。即便从明天开始不再有任何形式的歧视发生，这些影响也不会消失。占支配地位的种族、教派或种姓往往已经获得了一些让他们更容易“融入社会”并“取得成功”的技能、社会网络与生活习惯。在我们所生活的这个世界，“无视肤色”的政策不会改变主流的行事方式，最适应主流文化的那些人会继续出人头地。这不是要否认，建立一个真正无视肤色的世界是实现种族正义的途径之一，并且是一个鼓舞人心的理想。毋宁说，其主要的意思是，我们尚未对这个世界做出一些背景方面的改变，这些改变可以使得无视肤色的政策发挥我们希望它们发挥的那种作用。

更为根本性的改变也是必要的，不过，现代社会是通过几条不同的道路而变成多种族社会的，这意味着，要纠正种族不正义，可能也需要采取不同的形式。那些已经成为历史上不正义的受害者的群体似乎有很强的理由要求得到补偿。正如在大屠杀中被杀的犹太人的后代已经从德国政府得到了补偿金一样，也有人主张，被卖到美洲为奴者的后代也应该从曾经受益于奴隶制（而且仍然受益于奴隶制所积累起来的资本）的国家那里得到补偿。还有人主张，被赶出土地的土著民的土地应该归还，就像在加拿大与新西兰那样。最近的移民不太可能要求补偿，尽管补偿仍然是有可能的。比如，英国的加勒比黑人的祖先有可能是被贩卖

的奴隶，而英国是从奴隶贸易中受过益的。

在现代世界，我们很多城镇与城市都有大量来自不同历史、文化与语言背景的人。在纽约或伦敦这样的大城市，有好几百种语言，这进一步表明，社会分化不仅表现为种族差异，宗教、族群、民族以及社会阶层也产生了社会的分界线。在某些城市，有一种半自愿性质的隔离，不同群体的成员居住在不同的社区，他们的富足程度与机会往往也不同。而在有些国家，地理上的融合要常见得多，这种融合有时伴随着社会性融合，有时则没有。并不是所有的少数派群体成员都会面临同样类型的歧视，但几乎在所有地方，种族歧视都仍然是一个严重的问题。把补偿问题放在一边，在当今世界，我们所面临的一个核心问题就是：人们被视为不同种族、宗教、族群的成员，他们如何能够作为平等的人生活在一起？

在公共讨论中，处理这个问题的两个主要进路就是“同化”与“多元文化主义”。同化背后的观念可以表达为：“这个国家的每个人都是受欢迎的，只要他像我们一样行事。”我们可以在有些人身上看到这种态度，他们认为，移民有义务学习移入国的语言，遵守其法律，即便这些法律与移民的某些文化相冲突。比如，根据犹太教或伊斯兰教的惯例来屠宰动物的那些规定，会与动物福利方面的法律相冲突；有的国家主张不能在公共场所穿戴宗教服饰。赞成同化的那些人不一定想清除文化差异，但是他们认为文化差异是个人问题、私人问题，不属于政治层面要考虑的问题。这种态度似乎与前面讨论过的“无视肤色”的政策是一致的，也犯有同样的错误。比如，如果一种宗教的信徒发现他们的宗教节日被当作全国性的假日，就像基督教在欧洲一样，那么相对于其他宗教徒，比如犹太教徒和穆斯林，他们就有一种特权地位，因为其他宗教徒要想庆祝他们的宗教节日，可能就只能不去上班或不去上学。

同化政策与“多元文化主义”这样一种替代性进路不同。“多元文化主义”承认个人有权利根据自己的文化传统来生活，即便这些传统与大

多数人的规范相冲突。比如，有的宗教会用毒品来庆祝宗教节日。如果这些毒品在所在的国家是非法的，那么是否应该对特殊宗教的教徒网开一面呢？与赞成同化的人相比，相信多元文化主义的人更有可能接受这样的豁免。同样，在前面讨论过的那些例子中，多元文化主义者会寻求一些不偏袒任何群体的解决办法，即便从历史上看，一个群体在这个国家生活得比其他群体都更久。多元文化主义也更有可能支持用公共财政来补贴和庆祝少数派群体的艺术、文学、历史与文化。

与同化主义者相比，多元文化主义者似乎更欢迎个人差异，同化主义者虽然也乐意给予少数派成员权利，但是往往要求他们去适应多数派的文化。不过，多元文化主义者面临一些严峻的问题。第一，某些文化所具有的一些惯常做法在西方自由主义者看来很野蛮，甚至严重侵犯人权，比如包办的童婚，或者年轻女性的割礼。究竟是否应该允许一种宗教的信徒实施他们自己的法律也是个问题，比如通常认为，与西方自由主义法律制度相比，伊斯兰教法对女性权利的限制要多得多。多元文化主义的宽容界限在哪里？第二，某些文化群体坚决拒斥他们身为其公民的那个国家的价值观，甚至密谋推翻这个国家，我们已经看到，有些恐怖主义行动甚至是由生于祖国却反对祖国的公民以宗教的名义采取的。当然，面对恐怖主义，任何国家都有权利捍卫自己，但问题是，在压制被认为有助于恐怖主义的文化时，国家做到何种程度才不过分呢？比如，对于鼓励恐怖主义的言论，是否应该禁止？是不是连大学校园里的自由言论都应该有所限制呢？

同化主义与多元文化主义所面临的困难催生了第三条进路，被称为“融合”。它与同化主义有一个共同的观念，即应该有一种所有人都应融入的单一公共文化。二者之间的差别在于，融合论者承认，当前的主流文化也需要做出改变，以便容纳各种不同的生活方式。比如，对美国种族融合特别感兴趣的伊丽莎白·安德森（Elizabeth Anderson）就强有力地主张，当主流的规范与惯常做法给处于从属地位的群体带来不利时，这些规范就必须改变。但是在安德森看来，这并不是要赋予少数派

群体以“群体权利”（多元文化主义者可能就试图这样做），而是要改变我们的惯常做法，以便所有人都可以昌盛。在美国，种族融合政策已经非常明显地在住房与教育领域实施，安德森用文献既证明了其成功之处，也证明了其失败之处，她试图理解在什么条件下种族融合政策具有积极效果。比如，她主张，有证据表明，黑人小孩在实行种族融合的学校表现更好，尤其是，如果他们在实行种族融合的小学上过学，他们的表现就更好了。不过，如果想让融合有很好的效果，学校本身需要承认一个事实，即它们的学生来自各种背景，有不同的经历，也有不同的需要，或许还有不同的学习方式，至少最初是这样的。从中得到的部分经验就是，融合需要辛苦的工作和努力。如果有“快速解决之道”，我们不至于还没有找到。

事实上，种族融合政策与源自“身心障碍社会论”（social model of disability）的政策（我们将在下一节审视）有很多相似之处。在这两种情况下，我们都需要先反思主流群体认为理所当然的是什么，通行的做法对他人有何损害，以及最具挑战性的一个问题，即如何才能改变这些通行的做法。当然，不同社会所处的形势不同，因此有不同的问题要应对。如果想让每一个来自不同种族或族群的人最终都可以作为平等的人生活在一起，似乎还需要采取很多措施。确实，不同群体当中有不同的文化惯例，实际上，不同的种族也是如此。有多少需要改变呢？又有多少是我们能够接受，甚至能够将其作为丰富宜人的多样性加以赞美的呢？也许对这些问题始终会有分歧。不过，我们可以尝试调整教育、住房与就业模式，以便所有人都得到公平对待。进步是有的，只不过非常缓慢，而且被有些人看作进步的东西可能会被另一些人看作退步。

身心障碍

就像性别与种族问题一样，身心障碍（disability）也是一个很难的社会与哲学问题。甚至用词都构成了种种挑战。不久以前，用“瘸

子”（cripple）这个词来指一个身体受到损伤的人还完全可以接受。现在，这个词已经被认为有侮辱的意味，就像“残疾”（handicapped）这个词通常都有侮辱意味一样。有人说，“残疾”这个词来源于乞丐一个有失尊严的姿势，即“手拿帽子”（cap-inhand），不过这一说法备受争议。然而，这个术语仍然让人反感，因为它好像是一个关于体育运动的比喻，言外之意是有些人命中注定会在“生活这场比赛”中表现更差。今天，“身心障碍人士”（person with a disability）这个术语经常用来强调一个事实，即他首先是人，然后才是有身心障碍的人。有的人喜欢用“能力不同者”（differently abled）这个术语，其他一些新术语也已经有人提出来，比如用“神经多样性”（neuro-diversity）来指一些以前被看作精神障碍的疾病。另外，有些活动分子更喜欢“被搞成身心障碍的人”（disabled person）这个术语，因为他们主张，一些人的身心障碍是社会导致的。这个主张可能很令人吃惊。确实，我们会说，有些人纯粹是生下来就有障碍，还有些人是因为交通事故致残。为什么会有人认为是社会导致了人们的身心障碍呢？

那些主张社会导致人们出现身心障碍——通常被称为“身心障碍社会论”——的人愿意承认，人生而具有不同的生理与心理特征。但是有了这些特征以后你能运用到何种程度，则在很大程度上依赖于社会事实。比如，有人通过研究来考察脊髓受损从而腿脚失去功能的人的生活。该研究比较了这样的人在澳大利亚现代城市悉尼的生活与在非洲喀麦隆农村的生活。在澳大利亚，他们能够使用高质量的轮椅，可以在设计良好的现代建筑里正常地就业和休闲，这些建筑在设计时就考虑到了行动不便者的需要。然而，在喀麦隆的农村，在雨林里，一年当中有很多时间都有洪水，大多数道路也不好，建筑物里通行不便，甚至缺乏现代的卫生设备。轮椅就算有，也很难用得上。医疗设施也很缺乏，具有严重行动障碍的人往往预期寿命很短，他们通常死于褥疮引起的感染，而生褥疮则是因为他们几乎一生都在不卫生的条件下卧床不起。该研究表明，在世界的某些地方，对于具有严重行动障碍的人来说，生活就是一种折磨，但是在另一些地方，他们的生活与“正常人”的生活并没有太

大的差异。至少在这种意义上，一个身心障碍者的生活到底有多艰难，取决于个人能力之外的社会性与物质性因素。

身心障碍社会论的某些极端辩护者试图走得更远，他们认为，对于身心障碍来说，唯一相关的问题就在于，我们以某种方式构建了一个有利于某些类型的人而不利于其他人的世界。这与关于种族和性别问题的讨论有一些相似之处。确实，人的功能与体型有一些“自然”差异。但是这些自然差异本身并不能解释，为什么人们会受到截然不同的对待，或者为什么有些人过着家财万贯、成就非凡的生活，而有些人则在温饱线上挣扎。就身心障碍问题而言，我们的建筑习惯，我们设置工作场所的方式，我们的技术，我们对彼此的态度，以及我们所继承的文化，这些都使得生活对有些人来说更加艰难，更富挑战性。社会把一些人“搞成身心障碍”，而又赏赐另一些人，这毫无正当性可言。

身心障碍社会论通常与身心障碍医疗论相对。也许身心障碍医疗论是我们继承来的“常识”，它认为，身心障碍是一个医疗问题，一旦有可能，就应该通过手术与医疗干预来处理。根据这种观点，对身心障碍人士采取的行动应该在医院里进行。对此，身心障碍社会论辩称，这就类似于试图通过医疗手段把每个人的肤色变成一样的来处理种族主义。但这是一个好的类比吗？如果一个人有行动障碍且可以通过手术处理，这真的类似于改变肤色的程序吗？毋宁说，这本身似乎就很有价值。即便身心障碍社会论确实有一定的道理，否认身心障碍是一个医疗问题还是过于极端了。身心障碍医疗论与身心障碍社会论都不能作为完整的真理来接受，但是身心障碍社会论对我们所持的身心障碍医疗论的诸多假定来说，确实是一种有力的矫正。

实际上，身心障碍社会论鼓励我们去思考，我们视为理所当然的事情是以何种方式排斥身心障碍人士的。不同的身心障碍提出了不同的挑战。正如现代悉尼那个例子所表明的，社会在处理行动障碍问题方面正变得越来越好。技术正在帮助我们为那些知觉受损的人——比如有视力

障碍或听力障碍的人——寻找方法去工作和享受休闲活动。不幸的是，在将身心障碍社会论用于某些认知障碍方面，我们还没那么成功。我们需要如何改变这个世界，以便人们可以享受同等丰富且令人满足的生活呢？无疑，做出改变是有可能的，但社会迄今为止还不是太有想象力。

再者，我们还应该记住，同一种情况，并非每个人都会视其为身心障碍。众所周知的一个例子就是那些严重失聪的人。有些失聪人士强烈希望能够听见，而且只要技术或医疗干预有望改善听力，他们都会非常欢迎。但是有些失聪人士则拒绝医疗干预，比如植入耳蜗，他们更愿意继续待在一种复杂而生动的手语文化中，因为他们已经熟悉且适应了那种文化，而不愿磕磕绊绊地进入一个他们不熟悉或许也不认同的“有声世界”。对于自闭症与躁狂抑郁症这样的情况，也有类似的争议。药物治疗会让人觉得自己的真实本性被抑制了，很多人宁愿“做自己”，而不愿通过服药来符合他人的预期。

似乎显而易见的是，看上去处在相似情境的人想要和需要的东西可能会非常不同。“我们如何才能把每个人当作平等的人来对待？”“社会以哪些方式让一个本来就很糟糕的情况变得更糟糕了？”从这些问题出发至少让我们看到了一些难题。

性取向

一旦开始寻找我们所处的世界在哪些方面有利于一些人或群体，而不利于另一些人或群体，我们就会惊讶地发现，这样的例子何其多。近年来，已经有人密切关注性取向问题了，尤其是，社会是如何对待男同性恋、女同性恋、双性恋和跨性恋的。在第四章，我提到了最近同性恋在英国是如何非罪化的，而同性恋在很多国家仍然是被禁止的。然而，最初的法律改革只是迈向平等的第一步。比如在英国，最初，男性之间性行为的法定“同意年龄”是21岁（女性之间的性行为从未被法律禁止，

这也许是由于无知、忽略或尴尬，而不是由于开明），而异性之间性行为的法定“同意年龄”则为16岁。随着同性婚姻问题成为最近备受关注又极富争议的问题，一些进一步的平等化政策已经得以实施。有些人可能会觉得奇怪，为什么婚姻问题被看得如此重要？为什么同性恋者会想与男权制的、资产阶级的、保守的婚姻制度扯上关系？不过，无论婚姻是不是一种男权制的、资产阶级的、保守的制度，它确实赋予了个人一些重要的权利，比如，不付遗产税就继承遗产的权利。而且，婚礼意味着大家对一种关系的庆祝与认可。给某一类关系举办婚礼而不给其他关系举办，似乎传递出一条信息，即我们作为一个社会更喜欢某些生活方式而不喜欢另外一些生活方式。我们作为一个社会有什么权利以这种方式来表达这样一种偏好呢？我们不应该低估婚姻的象征价值与尊贵地位。在讨论关于女性与选举的论证时我们已经看到，无论个人有何种偏好，拒绝把其他人拥有的权利赋予一些人，就是在侮辱人，就是将人们看作属于不同的道德范畴来对待他们。每一对恋人应该自己决定是否结婚，而不是一定要做出法律为他们规定的选择。

然而，确实还有其他问题。社会已经开始接纳同性婚姻，但是应该如何看待一夫多妻制与一妻多夫制呢？我们的限制性惯例是不是构成了歧视呢？比如，如果两个男人和一个女人决定，他们想要作为一个小家庭一起生活，那么我们作为一个社会是否有很好的理由拒绝给予这种结合以官方的公开认可，并拒绝赋予它与婚姻相伴随的其他权利呢？所基于的理由是什么？但是我们还可以进一步追问，是否应该有婚姻这样的制度呢？给予婚姻正式的承认，这向那些无论出于何种原因都不结婚的人传递出了什么信息？这是否意味着他们的生活在某种意义上是失败的？我们凭什么做出这样的判断？

当然，婚姻只是诸多问题中的一个。变性人特别关心的是他们的法律地位与人格（personality）。对于一个变过性的人，他们的护照或驾照上应该如何标注性别？（为什么我们要坚持把一个人的性别写在驾照上？这样做可能的目的是什么？）应该允许或要求处在变性过程中的人

去哪种公共厕所？我们来考虑有孩子但后来变性且离婚的人。他们变性这一事实会影响到他们是否应该被赋予监护权吗？这些是很新的问题，人们刚开始对它们进行公开讨论和哲学讨论。我们必须克服偏见并承认权利，这说起来很容易。但要弄清这在实践上究竟意味着什么，却始终困难得多。

传统价值观

到目前为止，如果有人要反对说，这种关于正义的“疏漏”的讨论自身也有一个疏漏，这种说法是可以理解的。在集中关注我们的制度会在哪些方面对个人与群体严重不公时，我们的注意力只是集中于个人权利与自由的维护。这样做预设了一种进步自由主义，在这种自由主义看来，理所当然的是，我们的目标是缔造一个尊重所有人的公平社会，它承认每个人都有权利和别人一样平等地以自己的方式过自己的生活。但是我们已经在第四章讨论过，这并不是看待个人与社会之间关系的唯一方式，自由主义会面临严厉的批评，因为它忽视了其他社会价值观，尤其是那些与传统或共同体相关的价值观。

有些人反对同性婚姻，或者觉得甚至连提出国家是否应该认可多配偶婚姻这个问题都很不合适。这些人很可能会主张，传统的家庭价值构成了一条合理的理由，据此，我们可以拒绝把婚姻这种特权赋予新型的关系。那些更加保守的人会辩称，遵循过去的道德传统非常重要，否则我们就会迷失方向。我们会失去根基，会在如何计划和过我们的生活，或者对他人有何预期方面，失去方向。改变可能会造成严重后果。正如在铲平古建筑并修建新建筑之前我们应该非常谨慎一样，在撕碎更古老的道德传统之前，我们也应该非常谨慎。对于同样的东西，进步的自由主义者看到的是需要用启蒙理性来打破非理性的偏见，而保守主义者看到的却是一代一代人辛苦积累才获得的伟大智慧。埃德蒙·柏克（1729

—1797）的《法国大革命反思录》（1790）[注]一书抨击了法国大革命以及导致法国大革命的政治观念。他反对用理论与理性来支配政治。柏克强调习惯与传统的重要性，尽管它们可能经不起理性的批评，但不应该指望它们经受住柏克认为很不恰当的一种检验。在20世纪，这种观点由迈克尔·欧克肖特（1901—1990）重新提出来。他在包括《政治中的理性主义》（1962）[注]在内的很多著作中都主张，我们的传统以及继承而来的制度包含了很多智慧，改革与重建除非极其缓慢而谨慎地进行，否则就是既错误又有害的。根据这种观点，进步自由主义的个人主义是有害的，它没有正确地认识到理性与论证在政治中会导致什么后果。

就像在通常情况下一样，我们有可能从双方的立场中都看到一些优点。如果一切都交给习俗与传统，我们就不可能实现过去五十年那种具有解放意义的进步。另一方面，我们也不能不假思索地就把柏克与欧克肖特打发掉。我们应该尊重过去的成就，同时应该谦逊地承认，我们并不总是比过去知道得更多。用建筑做的那个类比有很强的警示作用：事物不会仅仅因为已经陈旧且我们现在不会再那样做，就是糟糕的。要找到恰当的平衡并不容易。需要努力确定过去的道德传统当中哪些仍然值得我们尊重，哪些是偏见，没有它们我们要好得多。

压迫、知识与政治

与到目前为止的讨论是否有过强的自由主义色彩无关的一个问题是，有人可能会认为，我的讨论有时是在一种相对比较肤浅的层次上进行的。确实，可以承认，女性、少数派群体以及身心障碍人士在工作场所面临歧视，有时在住房市场也面临歧视。婚姻制度更有利于某些类型的关系而不利于其他类型的关系（或者说，已婚人士往往享有未婚人士没有的权利）。然而，这些制度化的歧视形式远远不能刻画边缘群体成员的经历。在最严重的情况下，边缘群体被当作劣等人（lesser

person），甚至被当作看不见的非人（invisible non-person），正如美国黑人作家拉尔夫·艾里森（Ralph Ellison）引人入胜又让人不安的小说《看不见的人》[注]的标题所说的那样，这部小说出版于1952年。遭受歧视与偏见绝不仅仅是不公平。它可以进入你个人身份的中心，让你对自己的能力不再有信心，或者不再相信你有权利参与政治或公共讨论，也不相信自己有权利参加诸如戏剧或歌剧等“精英的”文化活动。美国女性主义哲学家爱丽丝·杨（Iris Marion Young，1949—2006）很好地阐明了她所谓的“压迫的五张面孔”：剥削、边缘化、无权无势（powerlessness）、文化帝国主义与暴力，被压迫群体可能会在不同程度上体验到所有这些压迫。[注]

在知识的运用、创造力的发挥甚至法庭证词的提供等方面，有些人既被边缘化又无权无势，哲学家们特别感兴趣的也正是这一点。甚至在今天，女性也经常被认为不能或不太可能对群体讨论做出重大贡献，即使做出了，也难以得到认可（莱昂纳·邓肯的一幅漫画生动地展现了这一点，这幅漫画画的是董事会办公室里的讨论，董事会主席说：“特里格斯小姐，这是一条很好的建议。也许这里的某位男士也想提出这一建议。”）。尽管在这方面没有一个一概而论的说法，但确实在很多时候很多地方，与一个工人阶级的年轻黑人相比，一个中产阶级的中年白人更有可能得到警察、法庭或其他权力机关的信任，不管那个黑人所说的话多么有道理。如果一个人不断地经历这种事情，这些看上去微不足道的片段可能就会造成并强化边缘化与无权无势状态。压迫并非总是，甚至也并非经常是蓄意的阴谋。这就有点像空气污染，它完全是由很多单个的微不足道的行为造成的。

如果说这些结构性因素给有些人造成了压迫，那么它们也为另一些人带来了特权。而那些受益于特权的人很少认为，自己的成功是不公平的结构性特征的结果。比如说有这样一个人，他来自一个稳定的经济与社会背景，受益于良好的教育，他的家庭与商界有密切的联系。假定他生活在发达国家，那个国家具有稳定的法律框架，经济既多元化，又持

续增长。在这些条件下，努力工作很可能就会获得成功。那些成功人士很可能把自己的成功完全归结为自己的努力工作，而没有注意到要是生活在一种不同的经济与社会背景下，或生活在一个不同的国家，他们就算努力工作也很可能一无所获。对自己的特权是如何产生的这个问题做有限的理解，可能符合特权者的心愿。其他奋力拼搏的人或许能更好地理解事情本来的面目。杜波依斯在出版于1903年的《黑人的灵魂》一书中，以比较诗化的语言提出了这种观点。他说："黑人一生下来就带着面罩，天生就有洞察力。"[注]"面罩"指的就是美国黑人在美国被当作可以忽略的人，在教育、专业性的职业方面受到排斥，从而在成功的机会方面也受到排斥。美国白人因而处于两难境地。他们是否承认自己对待美国黑人的做法不正义呢？或者他们是否提出了一套观点来"证成"他们的特权地位呢？比如说，白人工作特别努力，天赋特别高，或者特别受上帝青睐？杜波依斯认为，支配性群体——无论是哪一个支配性群体——构建了一套神话，让他们觉得自己的支配性地位是应得的。但是受压迫群体很容易就能看穿这些神话。因此，压迫导致了"洞察力"。同样的论证也用来指出，无产阶级（在马克思主义思想里）与女性（在女性主义思想里）比压迫他们的人对社会的不正义更有洞见，而这个论证可以且已经被进一步推而广之。不利地位使一个人可以深深地觉察到不正义。

这并不意味着受压迫者关于自己受压迫状态的一切说法都是对的，也不意味着特权群体用来捍卫其特权的一切说法都是错的。但这确实让我们的讨论发生了有趣的逆转。在开始这一部分的讨论时我指出，女性与少数派群体经常受到排斥，至少在一定程度上受到排斥，他们不能创造知识，也不能提供证词，人们对他们不屑一顾，因为他们做贡献的能力更差。但是现在我们看到，至少在某种意义上，受压迫者有一种特殊的优势，因为他们有一种特别的洞察力，能够看到支配性群体是如何以错误或误导性的方式为其地位辩护的。因而，他们所面临的政治挑战就是，如何以令人信服的方式不断提出这个观点，以便引起掌权者的关注，也让真正关心正当性而不仅仅关心权力与维护特权的人认识到当前

形势的不正义。这当然是政治运动或激进主义的目标。

---

1. Simone de Beauvoir,The Second Sex (1949),London:Vintage Classics,1997,p.164.（中译本见西蒙娜·德·波伏娃：《第二性》，陶铁柱译，中国书籍出版社，1998年，第155页。——译者注）
2. Susan Moller Okin,Justice,Gender,and the Family,New York:Basic Books,1989,p.5.（中译本见苏珊·奥金：《正义、社会性别与家庭》，王新宇译，中国政法大学出版社，2017年，第3页。——译者注）
3. Mary Wollstonecraft,A Vindication of the Rights of Woman (1792),rev.edn.,Harmondsworth:Penguin,2004,Section 13.5,p.236.（中译本见沃斯通克拉夫特、穆勒：《女权辩护妇女的屈从地位》，王蓁、汪溪译，商务印书馆，2011年，275页。——译者注）
4. Barbara R.Bergmann,引自Justice,Gender,and the Family,p.153。
5. 引自Kwame Anthony Appiah,Lines of Descent:W.E.B.Du Bois and the Emergence of Identity,Cambridge,MA:Harvard University Press,2014,p.62。
6. Edmund Burke,Reflections on the Revolution in Franc,Penguin,1968.（中译本见埃德蒙·柏克：《法国革命论》，何兆武、彭刚译，商务印书馆，2010年；也见埃德蒙·柏克：《法国大革命反思录》，冯丽译，江西人民出版社，2015年。——译者注）
7. Michael Oakeshott,Rationalism in Politics,Methuen,1962.（中译本见欧克肖特：《政治中的理性主义》，张汝伦译，上海译文出版社，2004年。——译者注）
8. Ralph Ellison,Invisible Man,Penguin,2014.
9. Marion Young,Justice and the Politics of Differenc,Princeton,NJ:Princeton University Press,1990.（中译本见艾丽斯·杨：《正义与差异政治》，李诚予、刘靖子译，中国政法大学出版社，2017年。——译者注）
10. Du Boise,The Souls of Black Folk,Oxford:Oxford University Press,2007,p.8.

每个地方的正义？

不断扩大产品销路的需要，驱使资产阶级奔走于全球各地。它必须到处落户，到处开发，到处建立联系。注

全球正义

不仅是这一章，而且是整本书，到目前为止，我们在讨论每个问题时都理所当然地认为，人们生活在不同的国家，每个国家都有自己的法律与社会政策。我们审视了一个国家可以如何正义地分配资源、权力、权利与自由。到目前为止，我们还没有深入讨论国与国之间的关系或不同国家中不同个人之间的关系。然而，我们生活在一个相互联系且日益全球化的世界。很多人不会一辈子只生活在一个国家。也许更重要的是，我们每一天都在使用来自不同国家的产品。即便你穿着本国制造的衣服，开着几百千米以外的地方制造的汽车，但衣服的原材料或者汽车的很多零部件很可能是由生活在地球另一端的人制造或设计的。如果想一想自己享受的服务，比如医疗、银行、娱乐和体育运动等，我们就会发现全球化无处不在。完全靠当地的物资生活，这几乎不可想象。比如，如果只靠当地物资生活，除非你生活在秘鲁或玻利维亚，否则你就没法获得任何马铃薯制品。

一旦我们开始思考这个相互联系的世界，我们就会面临几个紧迫的政治哲学问题。不过，由于篇幅所限，在这里我们只能提出并考虑两个当前很重要的问题。我们先处理全球正义问题，然后在下一节处理移民入境问题。

在第五章，我们讨论了简·佩恩提出的按收入排序的游行队伍，我

们看到，哪怕在一个国家内部，也可以找到诸多不平等。设想一下，要是全世界的人按收入高低排成一个游行队伍，那会是什么样子呢？研究全球正义的理论家指出了世界上财富的极端不平等。慈善机构牛津饥荒委员会声称，2013年，世界上最富裕的85个人拥有的财富相当于收入较低的那一半人口拥有的财富的总和，这些人的人数大约有35亿。

当前，关于全球正义的讨论在一些问题上有一个大致的共识。世界上最穷的人大多生活在非洲和亚洲最贫困的地区，他们靠很少的钱维持生存。他们每天只能购买相当于在美国用1美元（根据某些衡量标准为2美元）所能买到的东西。究竟有多少人生活在这种条件下，人们有不同的估计，但是就算按照每天2美元这一更高的贫困线来衡量，也有超过20亿人，接近世界人口的三分之一。他们很多人有严重的营养不良。确实，他们大多数人不管怎样也能够获取一天天活下去所需的卡路里，但是很多人是饿着肚子睡觉的，而且他们的饮食往往缺乏必需的维生素和其他营养，无法保持健康，儿童则因此而无法茁壮成长。这么多人生活在如此艰难的条件下，没有哪一个政治哲学家会对此感到高兴，如果认为有人会感到高兴，那就奇怪了。

然而，在两个相关的方面出现了哲学分歧。第一个分歧在于：世界上超级富豪与极端贫困者之间的不平等究竟问题出在哪里，对此我们应该如何描述？第二个分歧涉及我们有何种道德义务为此做点什么。我们先来看第一个问题。对于我们已经看到的这些不平等，最明显的说法就是它们不正义。但这个问题并不完全是我们看到的那样，有些哲学家尽管也很同情贫困者的困境，却否认全球性的不平等与贫困严格地说是非正义的。尽管他们完全赞成富人和富国应该做更多的事情来帮助全世界的穷人，但是他们仍然认为，未能这样做不是一种非正义。

为了理解这个问题，我们需要考察所谓的“世界主义者”（cosmopolitans）与“民族主义者”（nationalists）之间的争论。不幸的是，这两个术语都颇有误导性。在日常语言中，一个“世界主义者”通

常指一个具有全球视野且见多识广的都市人。世界主义这种哲学观点也把世界主义者看作一个“世界公民”，但在这种情况下，世界主义是一种正义理论，而不是一种生活方式。大致而言，一个哲学上的世界主义者相信，正义原则以同样的方式适用于世界上的每个人。根据这种观点，国界线从历史和政治上讲或许很重要，因为要想组织一个世界性的政治体系也许是不可能的，但是在哲学和道德上，国界线不具有根本性的意义。所有人都同样是人，我们所有人对世界上的每个人都负有同样的道德义务。因此，富人往往有正义义务（duties of justice）帮助非常贫困的人，无论这些穷人生活在哪里。哲学上的民族主义者并不赞成这一点。与日常语言中所使用的“民族主义者”不同，哲学上的民族主义者并不是全都对自己的祖国忠贞不渝。毋宁说，他们主张的是，国界线事实上具有重要的道德意义。民族主义者辩称，大多数正义义务只适用于一个国家内部。因此他们主张，在任何一个具体的国家中，有钱人可能都有正义义务帮助穷人，而在国家之间则不然（除非情况特殊，我们后面会回到这个问题上来）。他们说，全球的富人确实有道德义务帮助全球的穷人，但是一般而言，这些道德义务是慈善义务（duties of charity），而非正义义务。

你可能认为把我们的道德义务叫作什么并不重要。双方都赞成我们有道德义务帮助世界上最贫困的人，那为什么还要在乎这种义务究竟是正义义务还是慈善义务呢？这一点很重要，原因之一就在于，不同类型的道德义务往往要求我们做出不同类型的行为。通常认为，正义会产生可以强制你履行的义务，而慈善义务是可以自愿选择的。比如，在一个国家内部，我们所有人都要缴税，我们所缴的税有很大一部分都用来帮助支持或购买用于无法自立者的服务了。因此，我们实际上承认了一个国家内部有正义义务，而且我们用强制税收制度来实施这些义务。逃税的人要被罚款，甚至要蹲监狱。在很多国家，从富人手里转向穷人的财富数量很大。国家给穷人提供住房补贴、免费医疗、免费的子女教育以及衣食补助。但是当考虑我们对生活在其他国家的穷人的义务时，也许有点奇怪，正是民族主义立场反映了大多数人的想法。是的，我们应该

帮助穷人，无论他们生活在哪里。但首先，我们对生活在国界线以外的人的义务远不如对本国人的义务那么广泛；其次，应该由我们每个人自己来决定是否提供帮助，以及提供多少帮助，而不能由政府向我征税来支持生活在本国之外的人（或许少量的对外援助是可以的，但这种援助只能是出于策略性的自利考虑，而非出于正义的考虑）。

这场争论会让我们觉得非常不安。民族主义立场尽管是很多人不假思索就会采取的立场，但似乎心胸颇为狭窄，也许还带有种族主义色彩，或者至少也是一种集体性的自私。我们以什么为依据来证明，与碰巧生活在世界其他地方的人相比，给同胞以特殊待遇的做法是正当的？而另一方面，我们又非常习惯于优先考虑自己的朋友和家人。也许建立在前面讨论过的那些传统价值基础上的民族团结可以提供一条类似的理由，让我们可以偏爱同胞胜过国界线以外的人。进一步说，世界主义者要求的是什么呢？比如，我们是否应该主张，正义要求我们把罗尔斯的差别原则（见第五章的讨论）扩展到整个世界？那将意味着我们有一种正义义务尽可能地改善世界上穷人的状况。这似乎要求把数量大得惊人的财富从富裕的国家转移到发展中国家。就占有的资源来说，甚至富裕国家的穷人也是全球精英的组成部分，因此，富裕国家里的每个人都要把自己财产当中的很大一部分以及大多数收入转移出去。这是正义所要求的吗？

有些人认为，正义确实要求巨额的财富转移，富裕国家不愿意这样做只是表明这个世界极其不正义。有些人则在民族主义立场中寻求宽慰，他们认为，不转移资源只是违背慈善而已，并不违背正义，我们必须加倍努力让人们理解我们的共同人性与道德义务。不过，第三种观点正变得越来越流行。它试图寻求一种折中或者说中间道路，根据这种观点，我们确实对全世界的人都有正义义务，但是这些义务不如公民之间的正义义务那么广泛，或者至少这两种义务有所不同。比如，有人可能会主张，就全球而言，存在一种正义义务以减少营养不良，并为所有人提供基本的卫生设备、医疗与教育，但是不能由一个国家的公民来为另

一个国家的公民提供失业补助金。至于为什么我们对不同群体有不同的对待方式以及不同的正义义务，这个问题很难弄明白，但要弄明白也不是不可能。比如，可以主张，一个国家内部的公民之间有更多的合作与交往，因此他们之间的关系满足了正义得以适用的更严苛的条件，而不同国家的公民之间更松散的关系则不能满足这些条件。如果正义与交往的程度有关，那么就有理由用不同的正义原则来调节不同的交往情境。

在思考国家之间或不同国家的公民之间可能存在的正义义务时，另一种可以作为补充的进路诉诸“修正”（corrective）正义，或者诺齐克所谓的“矫正正义”（justice in rectification）。毕竟，南半球很多贫穷国家的艰难处境很可能源于以前的殖民主义，在这种殖民过程中，有些国家遭到了今天比它们富裕得多的国家的残酷剥削。如果是这样，富裕国家就很可能有正义义务弥补数代人以前造成的损失。这样的矫正义务或许既可以被“民族主义者”接受，也可以被“世界主义者”认可。这样，如果一种行为是对过去错行的补偿，每个人都会赞成富裕国家确实有重大的正义义务去这么做。如果存在着当下的错行，同样的论证也适用。比如，已经有人主张，富裕国家有正义义务确保当前的贸易条件对各方都是公平的，但当前的贸易条件通常是不公平的，因为富裕国家可以利用其讨价还价的优势来获得有利的贸易条件。因此，尽管我们都有“民族主义”直觉，但世界主义者确实有一些很有说服力的观点。

不过，要正义地对待全球的穷人，我们究竟要做些什么，这并不完全清楚。经验表明，把资源从富裕国家转移到贫穷国家，实际上并不总是像人们希望的那样能够有效地消除全球贫困。已经有大量的资源从富国转移到了穷国，但是在最糟糕的情况下，这导致一些国家高度依赖外援，而不是利用外援来发展自己，但发展才是外援背后的意图。或许富裕国家需要想办法帮助贫穷国家控制自己的命运，而不是依赖资源转移。这里，强调民族自决的民族主义立场似乎也能够提供一些启示。

移民入境

全球正义与再分配都是非常紧迫的问题。许多人的生活很可能会由于财富转移或发展计划而得到改善。然而，一个人生活前景发生最大转变往往是由于离开一个贫穷的国家而移居到了一个富裕的国家，无论是以合法的方式还是以非法的方式。有很多人试图从墨西哥非法越过国界线进入美国，不少人来自更南边的地方。在欧洲与澳大利亚，除了陆路以外，每年有成千上万的人经由危险的海路从非洲或亚洲移居到这些更富裕的国家。

目前，全世界都对移民入境设定了严格的限制。大多数国家会接受"寻求政治庇护的人"，只要他们能够表明自己正在逃离其祖国的迫害。但是在其他情况下，移民入境受到的限制要多得多，有些国家只给具有某种特殊技术的人颁发工作许可证，比如有医疗技术或工程技术的人。尽管这符合那些富裕国家的利益，因为它们没有培养出足够的人才来满足高技术行业的需求，但这会对贫穷的国家造成严重的问题，因为它们将失去最需要的人才。这些人往往是耗费了大量公共财政支出才培养出来的。诚然，移居到更富裕国家的人往往会从自己的工资里拿出一部分"汇款"给家人，而且为数不少。但是培养医生的目的在于拥有一支医疗队伍，而不是得到收入。这里有两个问题迫切需要回答。第一，富裕国家是否有权利以它们现在使用的方式限制移民进入，尽力把想移民进来的人拦在国门外，除非他们能提供某种特别的东西？第二，贫穷国家是否有权利限制公民移居他国，比如要求靠公费培养出来的人在离开祖国之前至少工作一定的期限？

我们先考虑移民入境问题。对于一个国家应该允许谁进入并生活在其疆界内，之前讨论过的民族主义立场有一个相对简单明了的回答。一个国家的公民有权利控制其领土，应该由集体来决定谁能进入、谁不能进入。制定最适合本国的移民入境政策，这是一个国家自决权利的一部分。而世界主义者的立场则需要更加仔细地对待。如果国家疆界与道德

无关，那么从一个国家去另一个国家就应该像从同一个国家中的一个城镇去另一个城镇一样。在美国和澳大利亚的州与州之间、在加拿大的省与省之间以及在欧盟的国与国之间，就是这样。根据世界主义的观点，似乎整个世界也应该这样。一群人只是碰巧居住在世界上的某个地方，他们有什么理由阻止另一个人在那里购置或租赁房产并居住下来呢？

因此，世界主义的理想似乎要求废除关税与移民部门，开放所有边界。然而我们真的可以这样做吗？比如说，假设美国宣布任何人都可以去美国并在那里居住和工作，不需要许可或签证。最直接的后果很可能就是，会有大量人群从贫穷国家与中等收入国家涌入美国，凭经验我们可以知道，他们愿意拿低工资，并生活在拥挤的条件下。这可能会使工资下降、房租上涨。对从事商业并拥有房产的人来说，这是好消息，但是对那些已经生活在美国且工资很低又要租房子的人来说，这会造成严重的问题，因为他们会受到两面夹击。入学和医疗也会面临问题。世界主义者是否可以简单地回应说，这些负面后果是正义的代价，从世界范围来看，遭受这些后果的人相对而言都是享有特权的人，即便他们自己不这样觉得？或者，是否世界主义者应该区分两种状态，一种是理想的状态，一种是可以在现实世界中实现且不会造成严重混乱的状态？这背后的问题其实是世界上不同地方的生活前景严重不平等，这就使移民对有些人来说非常有吸引力。换句话说，正是全球不平等问题使得移民入境问题如此难以解决。

全球不平等还导致了另外一个也很难解决的问题：是否应该允许一个发展中国家为公民移居他国设定条件？不让人离开祖国已经成为高压国家的一种策略。因此，迁徙自由的观念最近获得了极大的支持，甚至人们已经把迁徙自由看作一种人权。但是我们可以设想一个严重缺少医生和护士的低收入国家，为了满足对医生和护士的需求，这个国家耗费巨资培养学生，但是刚刚把他们培养出来，其中的佼佼者很可能就被一些缺少医护人员的富裕国家招聘去了。应该允许那些刚刚获得医生与护士资格的人离开吗？一方面，让一个人继续在自己的国家当“囚徒”似乎

不可接受，尤其是，如果他们在其他地方可以有好得多的生活前景，那就更不可接受了。另一方面，如果他们是用公费培养出来的，不做任何回报就这样离开了，当然应该受到批评。也许任何接受公费培养的人都应该签一份合同，规定他们必须在自己的国家服务一定期限，否则就退还培养成本。然而，这真的能解决问题吗？发展中国家需要一些专业人士，需要他们整个工作生涯都留在这个国家，而且要在国家逐渐占据高级职位和领导职位。让他们服务五年甚至十年并不能达到这一目的，退回培养成本尽管比什么也没得到更好，但这不是国家培养人才的目的。很难设计出一种看上去对所有人都公平的解决办法。

子孙后代

对于将来要住在这个星球但现在还没有出生的人，我们有什么义务呢？有趣的是，直到最近，这个问题在政治哲学中似乎都没有多少人讨论。当然，具体的个人始终都关心他们的遗产，也就是关心自己能够为孩子留下什么财产。杰出的作家、艺术家、工程师、建筑师和从事其他创造性工作的人，他们关心的则是自己会给人类的后代留下什么东西。但是在20世纪之前，哲学家并没有广泛地讨论我们作为一个社会要给子孙后代留下些什么。在人类历史上的大多数时期，人们或许都认为，生活会像过去一样继续下去。终于，始于18世纪晚期的工业革命带来了经济的快速增长，这个想法很可能已经发生改变，人们开始相信，一代会比一代富裕，因此，子孙后代完全可以很好地照顾自己。然而，在20世纪中期，一种新的担忧出现了。工业化以及与之相关联的人口激增共同导致自然资源以前所未有的规模被消耗，同时造成了会威胁后人的污染。当然，当前的担忧在于，化石燃料的使用导致了一种“温室气体”二氧化碳的排放，这正在造成全球气温总体上升，世界上不同地方的人对此有不同的体会，但是这将对子孙后代的健康与幸福带来灾难性的后果。有人说，我们已经没有回头路可走，气候变化必定具有非常严重的

后果。当然，也有人否认气候正在发生变化，或者即便气候真的在发生变化，他们也否认是人造成的，但是在深入研究气候的科学家中有一个大致的共识，即“以人类为中心的”（也就是由人造成的）气候变化正在发生，需要采取应对措施。

这是哲学家难以对付的领域。假定科学界一致认为气候变化正在发生，而且主要是由于富裕国家的快速发展导致的，还以地球上更贫穷人的利益为代价，这将使下一代人居住的地球不再适合农业生产，甚至不再适合人类居住。应该采取什么措施呢？我们可以把困难分为两种。第一，从科学上说，我们有哪些选择？第二，从道德与政治的观点来看，哪些选择是正确的？

先来看第一个问题。在这个问题上，大体上有三类科学观点。最悲观的看法认为，我们现在已经面临不可逆转的气候变化，因为我们已经越过了临界点。在这种情况下，我们唯一的选择就是为艰难的未来做好准备并去适应它。在未来的世界，全球范围内食物和水的供应将受到威胁。极地冰川的融化正导致海平面不断上升，因此，在孟加拉国和菲律宾这样的国家，脆弱的沿海地区将遭受灾难性的洪水，而马尔代夫这些更小的岛国则会遭受灭顶之灾。甚至在包括伦敦和纽约在内的一些位置较低的大城市，有些地方也会被淹没。如果是这样，那么未来可能会出现大规模的移民现象，而为了占领剩余的宜居之地，有可能会爆发暴力冲突。不过，很难预测未来的气候。比如，有些专家认为，随着全球气温的升高，大西洋上致使北欧气温升高的墨西哥暖流会减少或消失。如果是这样，北欧的气温就仍然可以保持稳定，甚至会下降，而世界其他地方的气候会变暖，这样，欧洲就会成为大规模移民的目标。但是目前，这样的预测纯属猜想，很多不同的后果都有可能出现。因此，很难对未知的问题做出哲学上的回应。

第一种观点悲观地认为我们已经越过了临界点，第二种观点则乐观地认为，人类会靠才智想出某种“技术性的解决办法”。根据这种观点，

我们完全可以“一切照旧”，科学家会救我们的。目前人们讨论的一种技术是“碳捕捉”，这种技术从大气中去除二氧化碳，尽管这听起来可能难以置信。其中一个建议是把铁屑放入大海以刺激海藻生长，海藻可以吸收二氧化碳，然后死亡并沉入海底。另一个不同的建议是向大气喷二氧化硫，以便将阳光反射回去，它发挥着一种过滤罩的作用。然而这些技术很有争议。即便真能奏效，它们也可能会有一些弊大于利的副作用，我们已经在石棉和氯氟烃等“技术奇迹”那里看到了这种副作用。石棉曾经被用在防火建筑物上，但是后来证明对我们的健康具有致命的危害；氯氟烃曾被广泛地运用于空调与冰箱技术，但是后来发现它会破坏大气的臭氧层。用技术手段来解决问题可能对高度崇拜科学进步的人来说很有吸引力，但是我们操作起来必须非常谨慎。

第三种观点认为，我们可以，也必须减少碳排放量。毕竟，如果是碳排放导致了气候变化，那么，减少碳排放会减缓甚至扭转气候变化这种说法难道没有道理吗？但是并没有这么简单，因为也许正如第一种观点所认为的那样，这可能已经太迟了。如果认为减少碳排放有利于处理气候变化，那就是在假定我们仍然处于可以消除影响的阶段。不过也许我们是幸运的，减少碳排放依然具有正面的效果；无论如何，围绕如何应对气候变化展开的重大国际讨论正是以此为依据的。当前，焦点问题就是为减少碳排放设定一个目标，并就哪些国家有最大的责任承担最大的负担达成一致。

从道德上说，似乎显而易见的是，减少碳排放的最大责任应该由最发达国家的居民来承担。第一，人均而言，目前他们是碳排放量最多的人。有些发达国家人均碳排放量是撒哈拉以南的某些非洲国家的一百多倍，因此这些国家有最大的能力实质性地减少化石燃料的使用。第二，富裕国家的居民从化石燃料的使用中受益最大，因此有道德义务对所造成的危害进行“补偿”。第三，唯有富裕国家能够承受在其国民的生活标准中对碳排放量进行必要的削减，比如在家里、工作场所以及交通系统中少用能源，直到在减少碳排放方面取得实质性进展。事实上，很多人

主张，应该允许贫穷国家增加碳排放量，因为这是发展的必然结果。

这些道德论证似乎很有说服力。不过，要贯彻它们就会面临巨大的政治挑战。如果一个政党承诺降低国民生活标准，而另一个政党打算维持现状，我们真的能想象富裕国家的民众会把前者选进政府吗？如果气候变化是很多科学家所认为的那种威胁，那我们可能需要回到第三章的主题。面对一种日益逼近的危机，民主——至少，我们当前所知道的那些形式的民主——是正确的政治决策方法吗？还有其他可以接受的方法吗？至少，我们需要想办法鼓励选民不仅考虑自己的利益，也要考虑子孙后代的利益。

---

1. Karl Marx and Frederick Engles,The Communist Manifesto (1848).（中译本见《马克思恩格斯文集》，第二卷，人民出版社，2009年，第35页。——译者注）

结束语

我希望，本书提出的一些理由可以解释为什么政治哲学2500年来一直是人们研究并着迷的一个领域。但我也希望让人清楚地看到，政治哲学远没有结束。还有一些没有解决的问题，不仅如此，每一个拐弯处都还有一些未经探索的岔路。这是否意味着我们永远也无法取得任何进步呢？我认为这个观点过于悲观了。一种进步是发现了以前的理论家没有看到的新问题，比如这一章所讨论的那些问题，也许这是一种让人灰心的进步。更加鼓舞人心的进步则是找到一些赞成或反对某些立场的新论据，以便帮助处理和反思我们最关心的问题。这便是历史上最出色的哲学家所完成的工作，我希望这本书已经对此做了展示。但是反思问题是一回事，解决问题则是另一回事。有解决的可能吗？穆勒声称，对最基本的政治哲学问题来说，“我们可以提出一些考虑，这些考虑能够使理智赞成或不赞成一种学说”，这确实是正确的。他继续满怀希望地补充说：“这就相当于证明（proof）。”[注]然而我们并不清楚为什么这就是证明。穆勒本人在《论自由》中主张，一度被认为具有决定性的考虑后来也可能被支持相反观点的更强有力的考虑所推翻。因此，尽管有的立场与论证更站得住脚，有的则不然，但在政治哲学中并没有最终的结论。不过，我还是在此停笔吧。

---

1. Mill,Utilitarianism,p.184.（中译本见约翰·穆勒：《功利主义》，徐大建译，商务印书馆，2017年，第6页。——译者注）

延伸阅读指南[注]

本书所讨论的主要著作清单见这份指南的末尾。

---

1. 在本书之前的版本中，引文出版信息有不少都没有在正文中出现，作者将其放进了“延伸阅读指南”。在这一版中，引文出版信息大多已经放在正文里了。有鉴于此，我们删除了这份“延伸阅读指南”中对引文出版信息的说明。

前言

我在前言里提到，本书并不打算系统说明政治哲学的现状，也不打算写成一部政治哲学史。不过这方面有很多非常好的书。在众多当代政治哲学导论性著作中，我尤其要推荐Will Kymlicka,Contemporary Political Philosophy:An Introduction (2nd edn.,Oxford:Oxford University Press,2002)；Adam Swift,Political Philosophy:A Beginner’s Guide for Students and Politicians (3rd edn.,Oxford:Polity,2003)；以及David Miller,Political Philosophy:A Very Short Introduction (Oxford:Oxford University Press,2003)。第二本书虽然篇幅不长，但既涵盖了历史上的问题，也涵盖了当代的问题。A Companion to Contemporary Political Philosophy,ed.Robert E.Goodin and Philip Pettit (2nd edn.,Oxford:Blackwell,2006)收录了很多导论性的论文。Iain Hampsher-Monk,A History of Modern Political Thought (Oxford:Blackwell,1992)， 对于我在本书中讨论过的诸如霍布斯、洛克、卢梭、马克思和穆勒等哲学家的观点，该书都有可靠且易读的论述。Political Thought,ed.Michael Rosen and Jonathan Wolff(Oxford:Oxford University Press,1999)收录了这里讨论的大多数哲学家的原著节选。

导论

引自恩格斯的那句话出自他的Socialism:Utopia and Scientifi，很多版本的马克思恩格斯选集都收录了这本小书。在一个非常好的网络文库上也可以找到，网址是：http://www.marxists.org

第一章

亚里士多德在《政治学》第一卷阐述了他对作为“政治动物”的人类的看法。《政治学》有很多版本，包括牛津版（Oxford University Press,2009）。

霍布斯的《利维坦》也有多个版本。关于霍布斯的导论性著作，参见Richard Tuck,Hobbes:A Very Short Introduction (Oxford:Oxford University Press,2002)；Glen Newey,The Routledge Guidebook to Hobbes’ Leviathan(2nd edn.,Abingdon:Routledge,2014)。至于更深入且特别值得推荐的研究，参见Jean Hampton,Hobbes and the Social Contract Tradition (Cambridge:Cambridge University Press,1986)。

在引用洛克的《政府论》时，为了方便其他版本的读者，我既标注了页码，又标注了章节。关于洛克的政治思想，有一本很好的导论性著作，参见David Lloyd Thomas,Locke on Government (London:Routledge,1995)。

本书所有引自卢梭的引文都出自由Victor Gourevitch编辑、由剑桥大学出版社1997年出版的两卷本卢梭著作集。其中，引自《社会契约论》的引文既标注了页码，又标注了章节。这个版本包括了卢梭主要的哲学著作，不过并没有收录《爱弥儿》。《爱弥儿》也有很多个版本。关于卢梭，参见Christopher Bertram,Rousseau and “The Social Contract” (London:Routledge,2003)；Joshua Cohen,Rousseau:A Free Community of Equals (Oxford:Oxford University Press,2010)。

对于没有国家的社会的论述，参见Harold Barclay,People Without Government (London:Kahn & Averill,1990)。很多书里都可以找到关于囚

徒困境的讨论。关于囚徒困境及其相关问题，一本很好的导论性著作是Jon Elster,Nuts and Bolts for the Social Sciences (Cambridge:Cambridge University Press,1989)，萨特的例子就引自这本书。George Woodcock (ed.),The Anarchist Reader (Glasgow:Fontana,1977)收录了无政府主义著作的一些有趣的节选，包括William Godwin,Enquiry Concerning Political Justice(1793)，以及Peter Kropotkin,Mutual Aid (1902)。这两部著作的完整重印本参见Godwin,Enquiry Concerning Political Justice,ed.Isaac Kramnick(Harmondsworth:Penguin,1976)；Kropotkin,Mutual Aid,ed.Paul Avrich(London:Allen Lane,1972)。对各种无政府主义立场的很有用的研究，参见David Miller,Anarchism (London:Dent,1984)。

第二章

边沁对其功利主义的阐述参见An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,ed.J.H.Burns and H.L.A.Hart (Oxford:Oxford University Press,1996)。该书前五章转载于Utilitarianism and Other Writings,ed.Mary Warnock (［1859］,2nd edn.,Oxford:Blackwell,2003)。边沁这本书现在也有很多个版本。

马克斯·韦伯的国家定义见于他的“Politics as a Vocation”，该文的版本非常多，比如参见From Max Weber,trans.H.Gerth and C.W.Mills (［1946］,London:Routledge,2009),pp.77-127。

对政治义务问题做一般性讨论的两部杰作，参见A.John Simmons,Moral Principles and Political Obligations (Princeton,NJ:Princeton University Press,1979)；John Horton,Political Obligation (2nd edn.,London:Palgrave MacMillan,2010)。Simmons捍卫了“哲学无政府主义”，就像R.P.Wolff在In Defense of Anarchism (New York:Harper,1973)一书中所做的一样。对同意理论的辩护，参见Harry Beran,The Consent Theory of Political Obligation (London:Croom Helm,1987)。

卡罗·佩特曼（Carole Pateman）在两部著作中为参与式民主理论进行了辩护，参见Participation and Democratic Theory (Cambridge:Cambridge University Press,1970)；The Problem of Political Obligation(Oxford:Polity Press,1985)。

关于默示的同意，休谟的论述引自他的“Of the Original Contract”，参见Essays Moral Political and Literary,ed.E.F.Miler (［1748］,Indianapolis:Liberty Press,1985)；卢梭的论述引自他的《社会

契约论》，参见剑桥版本的The Social Contract and Later Political Writings,ed.Gourevitch (［1762］,Cambridge:Cambridge University Press,1997)。

有人用一本书的篇幅来为公平原则理论进行了辩护，参见George Klosko,The Principles of Fairness and Political Obligation (Lanham,MD:Rowman and Littlefield,1992)。诺齐克对公平原则理论的反驳，可参见他的Anarchy,State,and Utopia (Oxford:Blackwell,1974)，关于诺齐克的反驳，Simmons和Horton在他们的上述著作中都讨论过。

边沁的理论出现在A Fragment on Government,ed.Ross Harrison(［1776］,Cambridge:Cambridge University Press,1988)。对功利主义的精彩讨论参见J.J.C.Smart and Bernard Williams,Utilitarianism:For and Against (Cambridge:Cambridge University Press,1973)。对“伯明翰六人”案件的详细讨论参见Chris Mullin,Error of Judgement (rev.edn.,Dublin:Poolbeg Press,1990)。对穆勒《功利主义》的精彩讨论，参见Roger Crisp,Mill on Utilitarianism (London:Routledge,1997)。Richard Layard,Happiness (2nd edn.,London:Penguin,2011)是复兴功利主义的现代尝试，它利用了当代的方法来测量幸福。

除了上面提到的“Of the Original Contract”以外，休谟还在《人性论》第三卷讨论了正义与政治义务，参见A Treatise of Human Nature,ed.L.A.Selby-Bigge (［1739-1740］,2nd edn.,Oxford:Oxford University Press,1978)。另参见他的An Enquiry Concerning the Principle of Morals,in Enquiries,ed.L.A.Selby-Bigge (3rd edn.,Oxford:Oxford University Press,1975)。

第三章

从哲学角度讨论民主的著作包括：Ross Harrison,Democracy(London:Routledge,1993)；Thomas Christiano,The Rule of the Many(Boulder,CO:Westview Press,1996)；David Estlund,Democratic Authority(Princeton,NJ:Princeton University Press,2007)。其他一些有用的著作还有David Held,Models of Democracy (Cambridge:Polity,1987)和Keith Graham,The Battle of Democracy (Brighton:Wheatsheaf,1986)。对本章某些话题更详细的讨论参见Jeremy Waldron,“Rights and Majorities:Rousseau Revisited”，收录于他的Liberal Rights (Cambridge:Cambridge University Press,1993),pp.392-421。

柏拉图的《理想国》有多个版本。引用柏拉图的著作时，大家都使用标准码，因此我也标注了标准码，以便在其他版本中找到相应的段落。对柏拉图的观点所做的长篇大论的著名批评参见Karl Popper,The Open Society and Its Enemies,I (London:Routledge,1945)。关于《理想国》一书，一部精彩的导论性著作是Nickolas Pappas,Plato:The Republic(2nd edn.,London:Routledge,2003)。关于孔多塞论证的概述，参见Brian Barry,“The Public Interest”,in A.Quinton (ed.),Political Philosophy (Oxford:Oxford University Press,1967),pp.112-126；详细的讨论参见Duncan Black,The Theory of Committees and Elections (Cambridge:Cambridge University Press,1958)。相关的讨论也参见前述Christiano、Estlund和Harrison的著作。用来阐明“公意”的关于“工会”的例子源于Barry的论文，不过我做了一点改变。

关于积极自由与消极自由二者区分的最著名讨论参见IsaiahBerlin,“Two Concepts of Liberty”，收录于他的Liberty (［1958］,2nd edn.,Oxford:Clarendon Press,2002),pp.166-217。该文和其他

相关的论文，包括Gerald MacCallum的论文“Negative and Positive Liberty”，一起转载于Liberty,ed.David Miller (Oxford:Oxford University Press,1991)。伯林此文对卢梭的观点提出了好几条批评。Gerald MacCallum的文章最初发表于The Philosophical Review 76 (1967),pp.312-334。Carole Pateman论参与式民主的著作（前面已经提到）也与此相关，而关于审议民主的讨论参见上述对民主做一般性讨论的著作。穆勒对自己立场的阐述见Considerations on Representative Government (1861)，该书也有多个版本。

第四章

对穆勒立场的精彩讨论，参见一本文集J.S.Mill On Liberty in Focus,ed.John Gray and G.W.Smith (London:Routledge,1991)。把穆勒的政治观念置于其整个思想语境下来讨论，参见John Skorupski,John Stuart Mill (London:Routledge,1989)；一个更精简的呈现，参见John Skorupski,Why Read Mill Today? (London:Routledge,2006)。R.P.Wolff详细且批判性地讨论了穆勒对思想自由的辩护，参见他的The Poverty of Liberalism (Boston,MA:Beacon Press,1968)。边沁对自然权利的批评出现在他的“Anarchical Fallacies”，转载于Nonsense upon Stilts,ed.Jeremy Waldron (London:Methuen,1987)，这本书还收录了我引用过的“Supply Without Burthen”。这本书除了对权利概念做了精彩的一般性讨论之外，还收录了马克思的“On the Jewish Question”，这篇文章在很多马克思著作选集中都可以找到。我要特别推荐Karl Marx:Selected Writings,ed.D.McLellan (2nd edn.,Oxford:Oxford University Press,2000)，本书引自“On the Jewish Question”的引文就出自这个版本。关于马克思的一本导论性著作，参见拙作Why Read Marx Today?(Oxford:Oxford University Press,2002)。

亨利·西季威克对自己立场的阐述参见Henry Sidgwick,The Methods of Ethics (London:Macmillan,1907)，该书有多个重印本。Patrick Devlin的“Morals and the Criminal Law” 最初发表于1958年，转载于他的The Enforcement of Morals (Oxford:Oxford University Press,1965)。哈特对Patrick Devlin的观点进行了批判性讨论，参见H.L.A.Hart,Law,Liberty,and Morality (London:Oxford University Press,1963)。社群主义对自由主义的批评，参见论文集Communitarianism and Individualism,ed.Shlomo Avineri and Avner de-

Shalit (Oxford:Oxford University Press,1992)，尤其是Michael Sandel、Charles Taylor、Alasdair MacIntyre，以及Michael Walzer等创立现代社群主义者的哲学家的论文。Michael Sandel的Liberalism and Limits of Justice (2nd edn.,Cambridge:Cambridge University Press,1998)以极富影响力的方式完整地呈现了社群主义立场，该书集中批评John Rawls的A Theory of Justice (［1971］,rev.edn.,Oxford:Oxford University Press,1999)。另参见Stephen Mulhall and Adam Swift,Liberals and Communitarians:An Introduction (2nd edn.,Oxford:Blackwell Publishers,1996)。

第五章

穆勒的Chapters on Socialism参见On Liberty and Other Writings,ed. Stefan Collini (Cambridge:Cambridge University Press,1989)。我在Robert Nozick:Property,Justice and the Minimal State (Cambridge:Polity,1991)一书中详细讨论了诺齐克的《无政府、国家与乌托邦》。另参见G.A.Cohen,Self-Ownership,Freedom,and Equality (Cambridge:Cambridge University Press,1995)，以及Jeffrey Paul (ed.),Reading Nozick (Oxford:Blackwell,1982)。关于罗尔斯的《正义论》，一本很好的论文集是Norman Daniels (ed.),Reading Rawls (Oxford:Blackwell,1975; reissued edn.,Stanford,CA.:Stanford University Press,1989)。罗尔斯后来还出版了其他一些重要著作，包括：Political Liberalism (New York:Columbia University Press,1993; expanded edn.,2005)；Justice as Fairness:A Restatement (Cambridge:MA:Harvard University Press,2001)。一本很好的罗尔斯指南是Samuel Freeman,Rawls (London:Routledge,2007)。

最近的收入分配数据参见Thomas Piketty,Capital in the TwentyFirst Century (Cambridge,MA:Harvard University Press,2014)。洛克对财产权的讨论参见《政府论》下篇第五章。对财产权这个话题的精彩讨论参见Lawrence C.Becker,Property Rights (Boston,MA:Routledge & Kegan Paul,1977)；Jeremy Waldron,The Right to Private Property (Oxford:Oxford University Press,1990)。

对市场做一般性的哲学讨论的杰作参见Allen Buchanan,Ethics,Efficiency and the Mark (Totowa,NJ:Rowman & Allanheld,1985)。本书还简要介绍了哈耶克的立场。哈耶克在多部著作中都详细阐述了自己的立场，尤其是The Constitution of Liberty (［1960］,rev.edn.,London:Routledge,2006)。Milton Friedman的著作很好

找，尤其参见他的Capitalism and Freedom (rev.edn.,Chicago:Chicago University Press,2002)，以及他与Rose Friedman合著的Free Choose (Harmondsworth:Penguin,1980)。John Kay的The Truth about Markets (London:Allen Lane,2003)非常有趣地讨论了市场的利弊，而且这本书也很容易找到。我在Why Read Marx Today? (Oxford:Oxford University Press,2002)一书中讨论了马克思提倡计划经济的理由。

马克思对异化的论述主要参见他的《1844年经济学哲学手稿》，尤其是论“异化劳动”的手稿。这本书有很多版本。比如参见两部文集：Karl Marx:Selected Writings,ed.D.McLellan (2000)和Early Writings,ed.Lucio Colletti (1985)。关于资本主义社会中的“去技能化”现象，参见Henry Braverman,Labor and Monopoly Capitalism(New York:Monthly Review Press,1974)。

上面提到的Norman Daniels编的那本文集里可以找到很多对罗尔斯的质疑。尤其参见所收录的Ronald Dworkin（正文中引用过）、Thomas Nagel和Thomas Scanlon的论文。对“社会最低保障”观念的有益讨论，参见Jeremy Waldron的“John Rawls and the Social Minimum”，收录于他的文集Liberal Rights,pp.250-270。关于左翼自由至上主义，参见Hillel Steiner,An Essay on Rights (Oxford:Blackwell,1994)；Michael Otsuka,Libertarianism without Inequality(Oxford:Oxford University Press,2003)。

第六章

关于各种女性主义政治思想，很好的导论性文献参见Jane J.Mansbridge and Susan Moller Okin,“Feminism”,in A Companion toContemporary Political Philosophy,eds Robert E.Goodin and Philip Pettit(Oxford:Blackwell,1993)。这本书也包含了一份重要的参考文献清单。Will Kymlicka的Contemporary Political Philosophy从自由主义的观点出发，在一定程度上系统地回应了女性主义思想。Carole Pateman关于信贷的说法出现在她与Charles Mills的精彩对话中，参见Carole Pateman and Charles Mills,Contract and Domination (Cambridge:Polity,2007)。Pateman和Mills都考察了本书第二章所讨论的社会契约论，一个从女性主义观点出发，一个从批判的种族理论出发，关于契约传统如何忽视女性和少数种族，他们提出了很多重要的观点。对于性别与种族问题，他们还提供了非常有趣的历史与社会背景方面的信息。工资差距方面的数据来自英国国家统计局的Annual Survey of Hours and Earnings（<http://www.ons.gov.uk>），这些数据会定期更新。Susan Moller Okin的Justice,Gender and the Family (New York:Basic Books,1989)一书代表了一种自由主义的女性主义立场，获得很多的讨论。

有用的女性主义文集包括：Janet A.Kourany,James P.Sterba,and Rosemarie Tong (eds),Feminist Philosophies (Hemel Hempstead:Harvester Wheatsheaf,1993)；Nancy Tuana and Rosemarie Tone (eds),Feminism and Philosophy (Boulder,CO:Westview Press,1995)；Ann Cudd and Robin Andreasen (eds),Feminist Theory:A Philosophical Anthology (Oxford:WileyBlackwell,2004)。Susan Moller Okin的Women in Western Political Thought(Princeton,NJ:Princeton University Press,1979)对于女性在柏拉图、亚里士多德、卢梭和穆勒思想中的地位进行了很有趣的论述。另参见Okin的Justice,Gender and the Family。Martha Nussbaum的Women

andHuman Development (Cambridge:Cambridge University Press,2001)审视了发展中世界的性别平等问题。

对扶持行动最好的讨论参见Thomas E.Hill Jr,“The Message of Affirmative Action”，收录于他的Autonomy and Self-Respect (Cambridge:Cambridge University Press,1991)。Elizabeth Anderson的The Imperative of Integration (Princeton,NJ:Princeton University Press,2010)也对扶持行动进行了精彩的讨论，在这本书中，她也捍卫了本书正文讨论过的融合政策。

Kwame Anthony Appiah的Lines of Descent:W.E.B.Du Bois and the Emergence of Identity一书简要论述了杜波依斯非凡的一生，非常好读。这本书将他的生平与他的思想在德国和美国的形成过程相结合，还对种族的生物学研究情况进行了有益的概述。Bernard Boxhill(ed.),Race and Racism (Oxford:Oxford University Press,2001)是一本很好的种族问题哲学论文集。Boxhill在该书导论部分还考察了关于种族概念及其历史的争论。

关于身心障碍问题的学术研究情况，一部很好的导论性著作是Tom Shakespeare,Disability Rights and Wrongs Revisited (2nd edn.,London:Routledge,2013)。我还要推荐Anita Silvers,David Wasserman,and Mary Mahowald,Disability,Difference,Discriminatio (Lanham,MD:Rowman &Littlefield,1998)。拙作Ethics and Public Policy (London:Routledge,2011)也有一章是讨论身心障碍的。关于身心障碍人士在澳大利亚与喀麦隆的经历的比较研究，参见P.Allotey,P.D.Reidpath,A.Kouamé,and R.Cummins,“The DALY,Context and the Determinants of the Severity of Disease:An Exploratory Comparison of Paraplegia in Australia andCameroon”,Social Science and Medicine 57 (2003):pp.949-958。

Stephen Macedo的Just Married:Same-Sex Couples,Monogamy,and the Future of Marriage (Princeton,NJ:Princeton University Press,2015)非常详细地讨论了本章涉及的同性婚姻。关于保守主义，参见Roger Scruton,The Meaning of Conservatism (3rd edn.,London:Macmillan,2001)。

关于权力、知识与正义的关系，参见Miranda Fricker,Epistemic Injustice (Oxford:Oxford University Press,2007)。

马克思与恩格斯的《共产党宣言》有很多不同的版本，也可以在网上（<http://www.marxists.org>）免费下载。牛津饥荒委员会的报告可以在其官网（<http://policy-practice.oxfam.org.uk/publications/wealth-having-it-all-and-wanting-more-338125/>）下载。关于全球正义的经典文本是Thomas Pogge,World Poverty and Human Rights (Oxford:Polity,2007)。对于全球正义的相关争论，一本精彩的指南性著作是Gillian Brock,Global Justice:A Cosmopolitan Account (Oxford:Oxford University Press,2009)。对各种版本的“民族主义”立场的辩护，参见John Rawls,The Law of Peoples (Cambridge,MA:Harvard University Press,2001)；David Miller,National Responsibility and Global Justice(Oxford:Oxford University Press,2007)；Yael Tamir,Liberal Nationalism(Princeton,NJ:Princeton University Press,1995)。Paul Collier的The Bottom Billion (Oxford:Oxford University Press,2008)讨论了不同援助形式的效果。Dambisa Moya的Dead Aid (London:Penguin,2010)是一部很有争议的著作，其作者是赞比亚出生的经济学家，他主张应该结束当前某些形式的援助。

关于移民问题，参见Joseph Carens,The Ethics of Immigration (Oxford: Oxford University Press,2013)。关于对子孙后代的义务，参见Avner deShalit,Why Posterity Matters (London:Routledge,1993)。John Broome的Climate Matters (New York:W.W.Norton,2014)是关于气候变化的最新伦理学著作。另参见Anthony Costello,Mustafa Abbas,Adriana Allen et al,“Managing The Health Effect of Climate Change”,The Lancet 373

(2009):pp.1693-1733。

本书所讨论的主要著作

BENTHAM,JEREMY,Anarchical Fallacies,and Supply Without Burthen,in Nonsense upon Stilts,ed.Jeremy Waldron (［1795］,London:Methuen,1987).

——An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,ed.J.H.Burns and H.L.A.Hart (［1781］,London:Menthuen,1982).

——A Fragment on Government,ed.Ross Harrison (［1776］,Cambridge:Cambridge University Press,1988).

BERLIN,ISAIAH,“Two Concepts of Liberty”,in his Liberty(［1958］,2nd edn.,Oxford:Clarendon Press,2002),pp.166-217.

HART,H.L.A.,“Are There Any Natural Rights?”,repr.in J.Waldron (ed.),Theories of Rights (［1955］,Oxford:Oxford University Press,1984),pp.77-90.

HOBBES,THOMAS,Leviathan,ed.C.B.MacPherson (［1651］,Harmondsworth:Penguin,1968).

HUME,DAVID,An Enquiry Concerning the Principles of Morals, in Enquiries,ed.L.A.Selby-Bigge (［1751］,Oxford:Oxford University Press,3rd edn.,1975),pp.169-313.

——A Treatise of Human Nature,ed.L.A.Selby-Bigge (［17391740］,2nd edn.,Oxford:Oxford University Press,1978).

——“Of the Original Contract”,in Essays:Moral,Political,and Literary,ed.E.F.Miller (［1748］,Indianapolis,IN:Liberty Press,1985),pp.465-487.

KROPOTKIN,PETER,Mutual Aid,ed.Paul Avrich (［1902］,London:Allen Lane,1972).

LOCKE,JOHN,Two Treatises of Government,ed.Peter Laslett(［1689］,student edn.,Cambridge:Cambridge University Press,1988).

MARX,KARL,Early Writings,ed.Lucio Colletti (［1843］,Harmondsworth:Penguin,1975).

——“On the Jewish Question”,in Karl Marx:Selected Writings,ed.D.McLellan (2nd edn.,Oxford:Oxford University Press,2000).

MILL,JOHN STUART,“Considerations on Representative Government”,in Utilitarianism,On Liberty and Considerations on Representative Government,ed.H.B.Acton (［1861］,London:Dent,1972).

——Chapters on Socialism,in On Liberty and Other Writings,ed.Stefan Collini (［1879］,Cambridge:Cambridge University Press,1989).

——“On Liberty”,in Utilitarianism and Other Writings,ed.Mary Warnock (［1859］,2nd edn.,Glasgow:Collins,2003).

——“Utilitarianism”,in Utilitarianism and Other Writings,ed. Mary Warnock (［1861］,2nd edn.,Glasgow:Collins,2003).

NOZICK,ROBERT,Anarchy,State,and Utopia (Oxford:Blackwell,1974).

PLATO,The Republic,ed.H.P.D.Lee (［380-360BCE］,Harmondsworth:Penguin,1955).

RAWLS,JOHN,Political Liberalism (New York:Columbia University Press,1993).

——A Theory of Justice (［1971］,rev.edn.,Oxford:Oxford University Press,1999).

ROUSSEAU,JEAN-JACQUE,Émile (［1762］,London:Everyman,1974).

——The Discourse and other Early Political Writings,ed.S.Gourevitch (Cambridge:Cambridge University Press,1997).

——The Social Contract and other Later Political Writings,ed.S.Gourevitch (Cambridge:Cambridge University Press,1997).

STEPHEN,JAMES FITZJAMES,Liberty,Equality,Fraternity(［1873］,Chicago:Chicago University Press,1991).

VON HAYEK,F.A.,The Constitution of Liberty (［1960］,rev.edn.,London:Routledge,2006).

WOLLSTONECRAFT,MARY,Vindication of the Rights of Women,ed.Miriam Brody (［1792］,rev.edn,Harmondsworth:Penguin,2004).

译后记

乔纳森·沃尔夫的这本《政治哲学》第一版出版于1996年，并先后于2006年和2016年出版了修订版和第三版。20多年来，这本书在众多政治哲学教材中脱颖而出，已被翻译为汉语、日语、西班牙语、葡萄牙语、爱沙尼亚语、克罗地亚语等多国文字，广受学界好评和读者青睐。作者提炼出五个相互独立但又密切相关的政治哲学基本问题作为全书的主线，结合2500年来主要政治哲学家的观点与论证，对这些问题进行了深入浅出且引人入胜的探讨，为我们生动地呈现了政治哲学的概貌，并为我们如何以清晰而明确的语言和论证来从事政治哲学研究树立了典范。我完全相信，一个没有任何哲学背景的读者也能被沃尔夫的这本书所吸引，这一方面固然要归功于政治哲学以及一般意义上的哲学所具有的无穷魅力，但另一方面——甚至是更为重要的一方面——则要归功于沃尔夫本人的学术功底和写作风格。

乔纳森·沃尔夫生于1959年，1985年毕业于伦敦大学学院（UCL），师从著名分析马克思主义者G.A.柯亨。毕业后曾以Harkness研究员身份在哈佛大学从事研究一年，然后回到UCL，先后任哲学系讲师（1986）、高级讲师（1994）、准教授（1996）、哲学系主任（1997—2008）、教授（2006）和人文与艺术学院院长（2012—2016），2014年入选英国皇家艺术协会，2016年进入牛津大学并担任布拉瓦尼克政府学院布拉瓦尼克教席教授（Blavatnik professor）。沃尔夫长期关注平等、弱势群体、社会正义、贫困等问题，在政治哲学与公共政策的有效结合方面颇有建树。他是一位多产的政治哲学家，他的其他著作包括《诺齐克：财产、正义与最小国家》（1991）[注]、《当今为什么还要研读马克思？》（2002）[注]、《弱势群体》（与Avner de-Shalit合著，2007）、《伦理学与公共政策》（2011）、《健康人权》（2012）、

《对贫困的哲学评论》（与Ed Lamb、Eliana Zur-Szpiro合著，2015）、《道德哲学》（2018）[注]。除此以外，沃尔夫还发表了近百篇论文。

这本书的翻译始于我在牛津访学的最后两个月，当时我刚刚从持续两个月的莫名背痛和持续三年半的《政治论证》翻译之头痛中摆脱出来。甚至可以说，翻译这本书的念想在一定程度上促使了我尽快结束《政治论证》的翻译。在某种意义上，这本书的翻译是一场愉悦的精神之旅，也希望这个译本能够让读者跟随沃尔夫去感受这份愉悦。

这本书的翻译是我在牛津访学的一个副产品。作为我在牛津访学的合作导师，沃尔夫在2018年初送给我他的新书《道德哲学》（*An Introduction to Moral Philosophy*），我很快就着手为这本书的中译本联系出版社，并打算翻译出来作为我给本科生开设的“伦理学概论”的教材。遗憾的是，版权代理方说这本书的版权已经被某家国内出版社买走。我正在为此感到惋惜并猜想是哪一家出版社效率如此之高时，竟然收到中信出版社新思文化工作室总编张益先生和编辑汪思涵女士的邮件，得知他们把沃尔夫的《道德哲学》和《政治哲学》第三版的版权都买下了，他们已经确定了前一本书的译者，正在找人翻译后一本书。虽然无缘翻译沃尔夫《道德哲学》这本新书，但我也非常乐意翻译新版的《政治哲学》。一方面，近年来我给本科生开设“政治哲学”课程一直使用沃尔夫这本《政治哲学》的上一版中译本《政治哲学导论》，但遗憾的是，这本书现在已经很难买到，而且该中译本是根据2006年修订版译出的。新译本的出版可以解决这两方面的问题。另一方面，在牛津访学期间，沃尔夫在学习和生活方面都给我相当多的关照，对于无以为报的我来说，翻译这本书既相当于再次亲临沃尔夫生动而活跃的课堂，又是对他表达敬重与谢意的一种方式。在此，我要特别感谢中信出版社给了我这个机会，也感谢他们为本书的出版所付出的辛劳！

我在翻译这本书时，沃尔夫不仅详细而耐心地解答了我遇到的所有问题，而且还为这个译本写了序，他对学术的虔诚、对社会的关怀和对

人的热忱都让我感念于心。感谢杰里米·希尔默（Jeremy Shearmur）一如既往的热心帮助，在得知我要翻译这本书时，他就主动告诉我说，尽管沃尔夫作为作者可能更适合向译者解释他本人的意思，但他随时愿意向我提供帮助。在翻译的过程中我多次打扰他，并总是能收到长篇大论的回复。感谢我的研究生王博，她不仅通读了译稿，指出了行文不够流畅和简洁之处，还帮我录入了索引的英文部分。本书的翻译还参考了龚人的香港译本[注]和王涛等人的大陆译本[注]，在此一并致谢！

最后，感谢妻子始终如一的支持、理解和照顾，也感谢女儿紫悠和静好带给我最为纯真的快乐和幸福。

毛兴贵

2019年1月10日记于重庆北碚

---

1. 乔纳森·沃尔夫：《诺齐克》，王天成、张颖译，黑龙江人民出版社，1999年。
2. 乔纳森·沃尔夫：《当今为什么还要研读马克思？》，段忠桥译，高等教育出版社，2006年。
3. 乔纳森·沃尔夫：《道德哲学》，李鹏程译，中信出版社，2019年。
4. 华夫：《政治哲学绪论》，龚人译，香港：牛津大学出版社，2002年。
5. 乔纳森·沃尔夫：《政治哲学导论》，王涛、赵荣华、陈任博译，吉林出版集团有限责任公司，2009年。